مكتبة

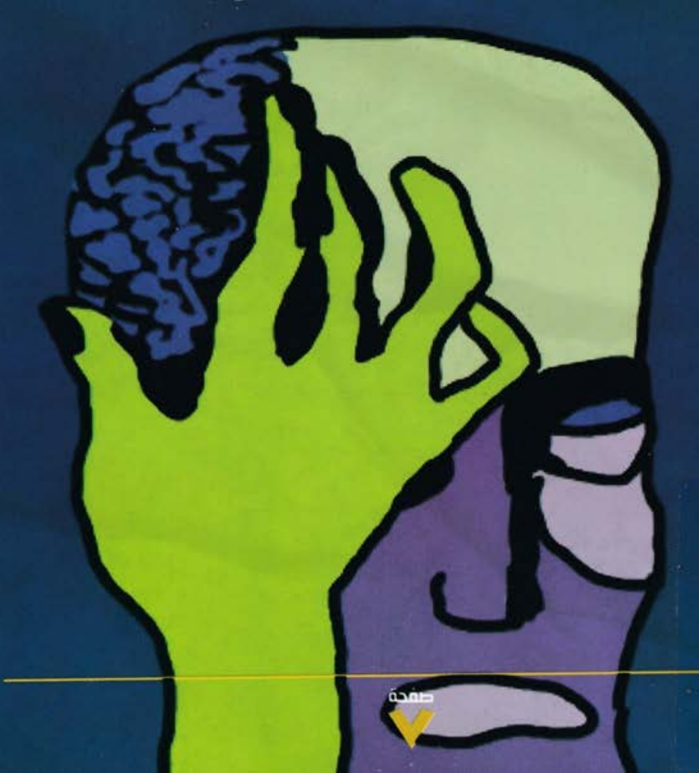
كيران لايرد

العقل السياسي

أو كيف نفكّر بشكلٍ مختلف

ترجمة: المنتصر الحملي

مراجعة وتدقيق: د. حسن احجيج



صفحة 7



العقل السّياسيّ

The Political Mind

Or

'How To Think differently'

Kieran Laird

العقل السّياسيّ

أو

«كيف نفكّر بشكل مختلف»

كيران ليرد

ترجمة: المنتصر الحملي

مراجعة: د. حسن احجيج

صفحة





الكتاب
العقل السّياسيّ
المؤلّف
كيران ليرد

الطّبعة الأولى:2023
التّرقيم الدّوليّ:
978-603-8387-25-2
رقم الإيداع:
1444/5219

E-mail: admin@page-7.com
Website: www.page-7.com
Tel.: (00966)583210696
العنوان : الجبيل ، شارع مشهور
المملكة العربية السعودية



إهداء المؤلّف

إلى أمّي وأبي، روزانا وباتريك ليرد....

إهداء المترجم

- إلى عائشة، أمّي الّتي غابت إلى الأبد، وقد كان حضورها هو الأبد.
- إلى إباء، ابنتي وأكثر بكثير.

المحتويات

مقدّمة

العقل السّياسيّ

في عام 2000، اندلع جدال مشوّق بين أجهزة كمبيوتر آبل ماكنتوش (Apple Macintosh) و«كنيسة الشّيطان». أطلقت هذه الشّركة حملة إعلانيّة استخدمت فيها صورا باللّونين الأبيض والأسود لشخصيات تاريخيّة شهيرة تُعتبَر مؤثّرة في تغيير رؤية معاصريها إلى العالم، ووضعت على تلك الصّور الشّعار التّالي: «فكّر بشكل مختلف». أثار هذا الإعلان إعجاب كنيسة الشّيطان، وهي منظّمة ظهرت في سان فرانسيسكو في أواخر ستّينيات القرن الماضي، وكانت تستشهد بمفكّرين أحرار فردانيين، على غرار نيتشه وتوين وفرانكلين باعتبارهم شخصيات مؤثرة، مضيفةً كلاّ من فرويد ويونغ وفوكو إلى قائمة القراءة الّتي تقترحها. كان عبدة الشّيطان مفتونين أيضا بالرمز البصري لشركة آبل المتمثّل في تفّاحة مقضومة وملوّنة بألوان قوس قزح، ورأوا أنّ هذا الرّمز يتضمّن إشارة إلى الفاكهة المحرّمة لشجرة المعرفة. ومن هذا المنطلق، نشروا نسخة من إعلان آبل ووضعوا عليها صورة لمؤسّسهم أنطون لا في

Anton LaVey، وشعارَ «فكّر بشكل مختلف» والرمزَ البصري لآبل. كما قاموا بتضمين إحدى شارات الويب الخاصّة بشركة آبل والمتمثّلة في عبارة «من صنع ماكنتوش» في موقعهم الإلكتروني. عندئذ، عبّرت شركة آبل عن سخطها على ما اعتبرته انتهاكا لحقوق الطّبع والنّشر، مع ما قد يؤدي إليه ذلك من تشويه للسّمعة التي اكتسبتها علامتها التّجاريّة على مرّ السّنين من خلال ما يمكن أن يُفهَم على أنّه شراكة مع منظّمة قد يختلف معها الكثير من عملائها. ردّا على ذلك، نشرت كنيسة الشّيطان صورة أخرى، ولكنّها مصحوبة هذه المرّة بالتّعليق التّالي: «نحن نفكّر بشكل مختلف للغاية»، واستمر الجدل.

وإن كانت عبارة «فكّر بشكل مختلف» تفتقر إلى الدّقّة النّحويّة، إلا أنها اقتراح مثير للاهتمام، وما زاد من أهميته هو ردُّ فعل شركة آبل على تأييد الكنيسة الشّيطانيّة غير المتوقّع له. فكيف يمكن للمرء أن يفكّر بشكل مختلف في الواقع؟ إنّ الأمر ليس بالسّهولة الّتي قد نتصوّرها. ولنأخذ كنيسة الشّيطان نفسها مثالا على ذلك. فالمبادئ المركزيّة لفلسفتها تكشف عن نزعتها الفردانيّة الحرّة الّتي تسعى إلى تخليص العقل من مثبطاته الثّقافيّة (والدّينيّة في الغالب)، وإلى تأسيس نظام رمزيّ وعقائديّ وطقوسيّ بديل يركّز على الشّيطان باعتباره رمزا للفطرة البشريّة الفرديّة، وليس مصدرا للشّر كما تعتبره المسيحيّة. وبالنّظر إلى الطّبيعة المتأصّلة للفكر المسيحيّ، وتركيز الثّقافة الغربيّة التّاريخيّ على ثنائيّة الخير والشرّ، يبدو أنّ ما

تطرحه هنا هو مشروع جدير بالاهتمام. ولكنّنا في حقيقة الأمر لا نعثر إلا على القليل من العناصر الأصيلة في أسسها الّتي تعتمد بشكل كبير على فرويد ويونغ ونيتشه، وكذلك على علم النّفس الفردانيّ وتقنيات حركة «الإمكانات البشريّة» التي كانت سائدة في أمريكا في وقت تأسيس الكنيسة. يبدو أنّ الاختلاف الوحيد بين المحصلة النّهائيّة للفلسفة الشّيطانيّة والليبيرتارية الأمريكيّة في الواقع هو الجوانب الشّعائرية المرتبطة بالأولى. فربّما كانت فلسفة شركة آبل تشترك مع فلسفة كنيسة الشّيطان أكثر ممّا أرادت الإقرار به، وقد تكون هذه الأخيرة أقلّ أصالة بكثير ممّا أرادت الإيحاء به.

إذا كانت منظّمة مبنيّة على فكرة من شأنها أن تصدم الكثير من النّاس في المجتمع الغربيّ، على أنّها لعنة، غير قادرة على جعلنا نفكّر بشكل مختلف، فمن ذا بإمكانه أن يفعل ذلك؟ هذه هي المسألة المركزيّة لهذا الكتاب. إنها بالنّسبة إليّ مسألة سياسيّة في جوهرها، لأنّ النّقد والمقاومة والتّغيير ترتكز كلّها على القدرة على صياغة الاختلاف: أي على صياغة بديل، حتّى لو كان هذا البديل يتعلّق فقط بغياب عناصر معيّنة من الوضع الحاليّ. وهذا ما يجعلها أيضا سؤالا متناقضا، سؤالا شيطانيّا بالمعنى الاشتقاقيّ للكلمة.

يتمحور هذا العمل حول ثلاثة أهداف مترابطة. أوّلها إدماج موادّ عصبيّة-نفسيّة يمكن أن تساعد على توليد نظريّة سياسيّة مهمة على المستوى الأساسيّ لخلق أفكار جديدة، فضلا عن أشكلة بعض النّظريّات الحاليّة على أساس نفسيّ. أما الهدف الثّاني فيتمثل في

السعي إلى توضيح كيف يمكن استخدام هذه الموادّ النفسيّة في نقد المجتمع الغربيّ المعاصر من خلال تحليل الرّأسماليّة الاستهلاكيّة. في هذا الصّدد، يقال إنّ المجتمع الاستهلاكيّ المعاصر يثير القلق في الأفراد من خلال الدّور الذي يلعبه في خلق الهويّة الذّاتيّة. قيل إنّ إحدى آليات النّزعة الاستهلاكيّة تتمثل في «الضّرورة الوجوديّة» الّتي تمّ بناؤها بمرور الوقت عبر إعادة توجيه استراتيجيا التّسويق نحو المستهلكين بوصفهم أفرادا. وإنّ هذه الضّرورة الوجوديّة تبعث رسالة مفادها أنّ الإنسان مسؤول بشكل فرديّ عن خلق الشّخص الّذي يريد أن يكونه في السّوق الّذي يتدخّل لتقديم السّلع والخدمات الّتي يُزعَمُ أنّها تسهّل هذه العمليّة. ويُقال أخيرا إنّ هناك توتّرا أساسيّا بين ضرورة الإبداع الفرديّ للذّات وآليات السّوق الّتي يتمّ تقديمها للمساعدة على تحقيقها، وأن هذا التّوتّر يؤدّي إلى القلق.

لربط القلق الفرديّ بالرّأسماليّة الاستهلاكيّة، يجب علينا تقديم مجموعة من الادّعاءات. أوّلها التّأكيد على أنّ الذّات الفرديّة والمجتمع الجماعيّ يشتركان في الأصل، ومرتبطان معا في علاقة مماثلة لعلاقة «الدّجاجة والبيضة»، لأن كلّا منهما يعمل على تشكيل الآخر وخلقه. تغذي هذه الفكرة أيضا الجدل الأعمق القائم حول التّغيير النّفسيّ والسياسيّ. أما الادعاء الثاني فهو وجوب إثبات أنّ المجتمع المعاصر يؤثّر على الذّات الفرديّة بالطّريقة السّلبيّة الّتي أقترحها أنا، أي باعتباره يسبّب القلق. ومن المهمّ أن نلاحظ في هذه

المرحلة أنّ المجتمع الاستهلاكيّ بحدّ ذاته ليس هو ما يسبّب القلق كما أعتقد، بل هو **التّوتر الموجود** داخله بين نموذج الخلق الذّاتيّ الّذي يدافع عنه وآليّة تحقيقه. وكما سيتّضح لاحقا، فأنا أقدّم الذّات على أنّها كيان سائل وقابل للتّغيير وليست له صفات جوهرية. وسأجادل بأنّ الذّات يتم بناؤها بالأحرى من خلال استخدام المعاني الاجتماعيّة للبيئة المحيطة بها. فإذا سمحت النّزعة الاستهلاكيّة للذات بأن تتشكل بالطّريقة الّتي تحثّ عليها الضّرورة الوجوديّة، فإنّني أرى أنّ ذلك لن يسبّب أي قلق؛ لأنّ هذا الأخير ينبع من واقع أنّ هذا التّشكيل مُحبِط. إن هذا الإحباط مترسّخ في الشّكل الحالي للنّزعة الاستهلاكيّة، لأنّ المنتجات يتمّ تسويقها من حيث الرّغبات الّتي يجب أن تبقى على جوعها في سبيل إدامة دورة الاستهلاك.

الادّعاء الثّالث هو أنّ الخلق الذاتي [خلق الفرد لذاته] في مجتمع اليوم يختلف نوعا ما عن الذّاتيّة الّتي تمّ خلقها فيما مضى استجابة للمجتمعات السّابقة. مما لا شك فيه أنه كان هناك قلق على الدّوام، ولا سيما في فترات النّزاع وانعدام الأمن الطّويلة الّتي تشكّل التّاريخ. إنه أمر صحيح بلا شك. لكنّني أعتقد كذلك أنّه بالإمكان الإشارة إلى لحظات أخرى في التّاريخ سعت فيها بعض الآليات المجتمعية إلى تشكيل الذات الفردية لأغراض معينة مما سبب القلق في هذه السيرورة. ومن الأمثلة على ذلك اختلاق كنائس القرون الوسطى للشعور بالذّنب بوصفه آليّة للسّيطرة الرّوحيّة

والاقتصاديّة والسّياسيّة. ومع ذلك، لدينا الآن مجموعة مختلفة من البنى الاجتماعيّة الّتي تشكّل ذاتيتنا، ولدينا علاقة مختلفة مع هذه الآليات. ففي أعقاب اللّيبراليّة التّنويريّة، صار المجتمع يركّز على الفرد المتحرّر، وهذه هي الفكرة التي توجهت السوق إليها مصحوبة بالضّرورة الوجوديّة. لذلك، فإن مهمّتي هي تقديم مجموعة من الأفكار النّفسيّة ودراستها، ثمّ إظهار كيف يمكن استخدامها لتحليل مجموعة معيّنة من الظّروف المعاصرة واتجاه هويّتنا الشّخصيّة داخلها.

الموضوع الثّالث الّذي يحوم في الخلفيّة أثناء مناقشات القضيّتين السابقتين، هو ما إذا كان «التّفكير بشكل مختلف» ممكنا بالفعل. أنا لا أفترض أنّ الفكر يمكن أن يكون أصيلا تماما، إذا كانت الأصالة هنا تعني أنّه غير مشروط بأيّ محتوى عاطفي أو إيديولوجي للثّقافة المحيطة بالمفكّر. ستتّضح دواعي موقفي هذا مع تقدّم الكتاب من خلال المناقشات حول تكوين الذّات الواعية. وبالتالي، أنا مهتمّ بالسّؤال الأكثر تواضعا حول كيف يمكن طرح الأفكار والتّأثيرات الاجتماعيّة بشكل متجاور، وكيف يمكن إحداث تصدعات في مجموعات معيّنة من الأفكار باستخدام أفكار أخرى بمثابة أدوات. ومن ثم، فإنّ «التّفكير بشكل مختلف» يمكن أن يعني تركيبا وإعادة تركيب للأفكار أو المفاهيم الموجودة مسبقا بطريقة تعمل على نقد عناصر من العالم الاجتماعيّ والسياسيّ الّذي يفكّر المرء في إطاره.

سيجد بعض القرّاء أن المادّة النّفسيّة مشوقة، ولكنّهم سيختلفون مع الطّريقة الّتي عرضتها بها. قد يتعاطف البعض الآخر مع تحليلي للمجتمع، غير أنهم يعارضون أسسه العصبيّة. وأخيرا، سيكون هناك من لا يتّفق مع استنتاجاتي بخصوص إمكانيّة تعبئة التّفكير الأصيل في الميدان السّياسيّ. ولكنّ هدفي هو بكل بساطة وصف مجموعة من الأدوات المفاهيميّة المهمّة الّتي من المحتمل أن تكون مفيدة.

بسبب المحدوديّة الزّمانيّة والمكانيّة، وجدتني مضطرا أيضا إلى التخلي عن الكثير من الموادّ ذات الصّلة. فهناك العديد من المناقشات الدّاخلية في علم النّفس حول طبيعة الوعي واللاّوعي والانفعالات. وهناك خلافات بنفس القدر حول نفس الموضوعات في النّظريّة والفلسفة السّياسيّتين والاجتماعيّتين. ولكنّ تحليل كلّ وجهات النّظر هذه سيكون مهمّة موسوعيّة لا أدّعي القيام بها هنا. لقد خيرت أيضا عدم مناقشة بعض الموضوعات الّتي قد يكون لها بعض الصّلة بهذا العمل، على غرار الموادّ الغزيرة حول غسيل الأدمغة، والنّقاش حول الاختلافات الجنسيّة والجندريّة على المستويين العصبيّ والإدراكيّ. لذلك لا يسعني إلاّ أن أوصي القارئ، إذا كان يهمه الأمر، بالبحث عن هذه الموادّ وربطها بتلك المعروضة في هذا العمل.

ولكن، قبل البدء، قد يكون من المفيد تقديم لمحة عامّة وموجزة عن كيفيّة استخدام النّظريات النّفسيّة الأخرى لأغراض سياسيّة.

1. السّلوكيّة: الانسان الآلي السياسي

كانت السياسة بمعناها التقليدي جدا هي دراسة كيفيّة تنظيم البشر لحياتهم الاجتماعيّة، أي كيف يجتمعون وينظّمون أنفسهم في مجتمعات، وكيف يتصوّرون الأسس النّظريّة للمؤسّسات الّتي يبنونها ويسمحون لها بتنظيم سلوكهم. وعلى هذا النّحو، فإنّ الوحدة الأساسيّة للتّحليل السّياسيّ هي الإنسان: كيف يتصرّف، وما الّذي يحفّزه، وما الّذي يتوقّعه من المجتمع، وما الّذي يطلبه المجتمع منه في المقابل كي يعمل. وهكذا، ستعمل العلوم والنّظريات السّياسيّة على قاعدة فكرة أساسيّة لعلم النّفس البشريّ تُستخدم لتوجيه المنهجيّة ودعم البنى النّظريّة. ومن ثم، فإنّ أسئلة من قبيل كيفيّة تشكيل الذّات الفرديّة، وكيفيّة أدائها، وكيفيّة ارتباطها بالكلّ الاجتماعيّ، هي أسئلة ذات أهمّية قصوى بالنّسبة إلى الفكر السّياسيّ، وقد استثمرت العلوم الاجتماعيّة موارد هائلة من أجل دراستها. وفي هذا السياق، جرت محاولات عديدة لتحقيق ذلك ولكن من عدّة زوايا مختلفة، وكلّ منها لها استنتاجاتها الخاصّة حول الكيفيّة الّتي تعمل بها السّياسة وذلك اعتمادا على نظريّتها عن الأفراد. فعلى سبيل المثال، تتبنّى ليبراليّة راولز Rawls وجهة نظر كانطيّة للفاعل البشريّ باعتباره مستقلاً بشكل أساسيّ، وهي لهذا السبب ترافع من أجل بنية سياسيّة تحقّق الحدّ الأقصى من الاختيار الفرديّ. أمّا أتباع ما بعد البنيويّة، فهم يجادلون بأنّه لا توجد ذات أساسيّة خارج ما هو مشروط ومخلوق، ويحاولون من جانبهم

اجتثاث السّياسة من جذورها الإنسانيّة.

تحقيقا لهذه الغاية، تمضي معظم العلوم الاجتماعيّة وفقا لمسلمة التنوير التي تقول إنّه بإمكاننا تحرير القوانين الكونية الّتي تحكم السّلوك البشريّ. فيجادل د.إ. برودبنت **D.E Broadbent**، على سبيل المثال، بأنّه على الرّغم من كوننا حققنا إنجازات كثيرة، إلاّ أنّنا «مازلنا نسرق، ونصاب بالجنون، ونعيش معا غير سعداء، ونهدّد بعضنا البعض بالأسلحة التي يمكن أن تدمّر الأنواع كلها... ربّما يكون السّبيل الواعد أكثر من غيره هو أن تُطبَّق على السلوك نفسه مناهج الهجوم الّتي أثبتت نجاعتها في التّعامل مع العالم المادّيّ: ونعني بها الملاحظة والتّجريب وبناء نظريات تنبّؤية لإجراء المزيد من الاختبارات التّجريبيّة».[1]

باعتبارها إحدى التّيّارات الرّئيسة في علم النّفس، تدعو السّلوكيّة الكلاسيكيّة إلى دراسة الفعل والإدراك البشريين من حيث سلاسل المثير والاستجابة المحضة. وهي تنكر فائدة الاستبطان ودراسة الحالات العقليّة، وكذلك أيّ تصوّر لما يعنيه الفعل بالنّسبة إلى الفاعل. فالسّلوكيون ينظرون إلى النّاس على أنّهم بالأساس بشر آليون- «غير عاقلين»-، أي آلات معالجة معقدة تستجيب عصبيًا للمثيرات الحسّيّة.

يقول جون ب. واتسون John B. Watson، وهو أحد مؤسّسي السّلوكيّة: «إنّ علم النّفس كما يراه السّلوكيّ هو علم طبيعيّ

---

(1) Broadbent, *Behaviour*, p. 9

موضوعيّ محض. هدفه النّظريّ هو التّنبّؤ بالسّلوك والتّحكّم فيه. ولا يُعَدّ الاستبطان جزءا أساسيّا من مناهجه، ولا تعتمد القيمةُ العلميّة لبياناته على مدى قابليتها للتأويل على أساس الوعي».[2] فالبشر، بالنّسبة إلى واتسون، يتكيّفون ويغيرون أنفسهم من خلال تكييف وضعهم البيئيّ مع سلوكهم، بناء على استجابات لمثيرات ظرفيّة معيّنة. إنه يُعرّف السّلوك بأنّه «أيّ تغيير فيزيولوجيّ يحدث داخل الكائن الحيّ أو أيّ كائن يؤثّر على الأشياء الموجودة في البيئة»، حيث ينطوي الأوّل على الكيفيّة الّتي يستجيب بها الكائن الحيّ وفقا لذلك.[3]

ربّما يكون ب. ف. سكينر BF Skinner هو أكثر السّلوكيين تأثيرا بعد واتسون، فهو من حوّل التّركيز في الأنموذج من منهجيّة العلوم الطّبيعيّة إلى التّفسير العلميّ بتطويره لمصطلحات ومفاهيم مخصوصة من شأنها أن تستجيب لهذه الغاية. كان أحد هذه المفاهيم الّتي اعتمدها سكينر في تحليله هو مفهوم المذهب الذهني (mentalism) الّذي استخدمه للإشارة إلى نوع التّفسير الدّائريّ أو ذاتي المرجعية الّذي ادعى أنه لا يفسّر شيئا. من ذلك مثلا الإجابات المقدمة على سؤال يتعلق بسبب القيام بفعل معيّن، والّتي تقول ببساطة: «لقد أردت فقط القيام ذلك» أو «لقد فعلت ذلك بدافع ما».[4] ولكنّ سكينر سعى إلى تفسير الأفعال داخل إطار

(2) Watson, as quoted in Morris, *Western Conceptions*, p. 115.

(3) Morris, *Western Conceptions*, p. 116.

(4) Baum, *Understanding Behaviourism*, p. 29.

يتّسم بالموضوعيّة، والحتميّة، والاهتمام بما كان يعتبره مسائل عمليّة خالصة.

بطبيعة الحال، إنّ هذ الخطاطة المفاهيميّة تستبعد بالضّرورة كمّيّة كبيرة من الموادّ الّتي كانت تُعتبر حتّى ذلك الحين ذات صلة بدراسة الإدراك والفعل البشريين. فتمّ على سبيل المثال استبعاد مجال اللاّوعي بأكمله بوصفه مصدرا للتفسير. ومع ذلك، شارك سكينر سيغموند فرويد العديد من الاهتمامات المشتركة. فكلاهما اهتمّ بتفسير السّلوك البشريّ بالتّركيز على الأفراد بدلا من الجماعات، وكلاهما اعتقد أنّ سلوكات البشر مشروطة بأسباب طبيعية على الرغم من أنهم ليسوا بالأساس صناع قرار عقلانيين. كما حرص كلاهما على توسيع نطاق النّتائج الّتي توصّلا إليها لتشمل المشكلات الاجتماعيّة.[5] ولكنّ سكينر لم يوافق فرويد على بنائه لجهاز عقليّ داخليّ لتفسير السّلوك، وجادل بأنّ هناك خطرا جوهريّا في استخدام تفسيرات المذهب الذهني، لأنّها هي نفسها تحتاج إلى تفسير، وهنا ينبثق السّؤال عن كيفيّة ظهور الرّغبات والأفكار والقيم الّذي يشير إليه المذهب الذهني.[6] كما عارض سكينر تقسيم فرويد للعقل إلى ثلاثة مستويات، وهي الوعي وما قبل الوعي واللاّوعي، وادعى أنّ السّلوك تحدّده فقط العوامل البيئيّة والوراثيّة.[7]

(5) Nye, *The Legacy of B. F. Skinner*, p. 75.
(6) Ibid. pp. 76–7.
(7) Ibid. p. 80.

استخلص سكينر النتائج المترتبة عن السّلوكيّة على المجتمع ككلّ بكلّ دقّة، ويبدو أنّ ملاحظاته قد لقيت رواجا إلى حد ما. فقد بيع من كتابه **والدن الثّاني** (Walden Two) الّذي أصدره عام 1948 مليونا نسخة بحلول عام 1982، والمبيعات ما زالت في ارتفاع.(8) في هذا العمل الخياليّ بالأساس، يطبق سكينر تقنيات سلوكيّة على إدارة مجتمع صغير يضمّ حوالي 1000 مواطن. لقد ألهم النّموذج العامّ الّذي قدّمه سكينر العديد من المجتمعات التّجريبيّة على غرار توين أوكس Twin Oaks في فيرجينيا ولوس هوروكونيز Los Horocones في المكسيك. فهذه الأخيرة مثلا كانت تزوّد مواطنيها بمدوّنة مفصّلة لقواعد السّلوك، وتشدّد على ضرورة تقاسم العديد من الموادّ كالملابس فيما بينهم، فضلا عن تشجيعهم على تحقيق مبدأي المساواة والتّعاون. استُخدمت الفكرة السّلوكيّة المتمثّلة في التّعزيز الإيجابي أيضا بشكل منهجيّ في الفصول الدّراسيّة وفي إدارة المجتمع.(9) وبينما وصف **والدن الثّاني** مجتمعا طوباويّا خياليّا يتمّ فيه التّحكّم في الأنشطة الاجتماعيّة البشريّة الهامّة بشكل مفيد من خلال السيطرة على الظّروف البيئيّة، ركّز كتابه **ما وراء الحرّيّة والكرامة** الّذي أصدره في عام 1971، بشكل أكبر على مقاومة الفكرة الشّائعة القائلة بأنّ أفضل ما يمكن أن يدعم حرّيّة الإنسان هو القضاء على آليات السّيطرة الخارجيّة. فقد اعتبر سكينر أنّ هذا الرأي خطأ جوهريّ، وسلّط الضّوء على الطّرق الّتي يمكن من

---

(8) Ibid. p. 74.
(9) Ibid. p. 98.

خلالها تطوير التّقنيات السّلوكيّة لجني الفوائد من التّحكّم البيئيّ البنّاء. فنحن، بالنّسبة إلى سكينر، خاضعون للسيطرة طوال الوقت، والسّؤال الّذي يفرض نفسه ليس هو كيف «نتحرّر» عبر كسر الأغلال، بل كيف نستبدل الأغلال القمعيّة بما يمكن تفسيره بشكل أفضل على أنّه دعائم لثقافتنا.

بالإضافة إلى هذين الكتابين، كتب سكينر أيضا مقالا مهمّا لعدد ماي 1986 من مجلّة **عالم النّفس الأمريكيّ**، حيث طبّق مفاهيم التّكيّف الفعال في الحياة اليوميّة. ففي هذا المقال الممهور بـ «ما هو الخطأ في الحياة اليوميّة في العالم الغربيّ»، يشير إلى أنّ مشاعر الاكتئاب واللاّمبالاة والملل الشّائعة لدى العديد من النّاس في مجتمعنا ترجع إلى حقيقة أنّ العديد من السّلوكيات المعاصرة تحمل تأثيرات «الإمتاع» بدلا من تأثيرات «التّحصين». وهذا من شأنه أن يؤدّي إلى تآكل حالات التّعزيز الّتي تشكّل قدرا كبيرا من السّلوكيات المهمّة وتحافظ عليها. بلغة واضحة، هذا يعني أنّه في الوقت الّذي نسعى فيه إلى اكتساب العديد من الأجهزة والممارسات الّتي من المفترض أن تيسر حياتنا، نجد أنفسنا، بمجرّد أن تتبخّر الآثار الممتعة لهذه الأجهزة العقليّة والجسديّة، مفتقرين إلى العديد من السّلوكيات الّتي كان بإمكاننا تعزيزها لو كنّا نحن أنفسنا أكثر نشاطا. وعلى حدّ تعبير ناي Nye، «تصبح إمكانيات استمتاعنا أكثر محدوديّة [بمجرّد أن] تصبح سلوكياتنا أكثر محدوديّة».[10] يشير

(10) Ibid. p. 109.

سكينر في هذا الصدد، إلى العديد من الممارسات الثّقافيّة الّتي تعزّز تأثيرات الإمتاع بدلا من تعزيز التّحصين، مثل حقيقة أنّ سلوكنا يتأثّر بشكل متزايد بمشورة «الخبراء»، وهو ما يحرمنا من النّتائج المباشرة للقرارات الّتي نتّخذها بأنفسنا والّتي من شأنها أن تعمل على تعزيز السّلوك الصّحيح.

يبدو أنّ القبول بالأنموذج السّلوكيّ تترتب عنه بعض العواقب السّياسيّة المقلقة بشكل واضح. فبالنّظر إلى الرّأي القائل إنّ جميع سلوكياتنا مشروطة، تقع الكثير من السّلطات في أيدي من يسيطرون على المؤسّسات الاجتماعيّة والتّعليميّة. إنّ طبيعة التشريط الّذي تمارسه هذه المؤسّسات تعني أيضا أنّ عملها يمكن أن يمرّ في الخفاء دون أن ينتبه إليه أحد نسبيّا، وأنّه على مستوى أساسيّ جدّا، قد يبدو احتمالُ حدوث تمرّد احتمالا ضئيلا.

لم تشر السّلوكيّة بشكل مباشر إلى حلول للعلل الحديثة نفسها فحسب، بل أثرت أيضا في تفسيرات المنظّرين الآخرين ومنهجياتهم. أحد الأمثلة على ذلك من العلوم السّياسيّة الأمريكيّة هو اشتغال روبرت دال Robert Dahl على آليات أداء السّلطة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. استخدم دال في تحليله تقنيات العلوم الاجتماعيّة السّلوكيّة، وعرّف السّلطة بطريقة تجعلها مواتية للمنهجيات العلميّة القائمة على الموضعة (objectivation) والمقارنة. وعلى الرّغم من أنّ السّلوكيّة الكلاسيكيّة تلقّت ضربة في مجال علم النّفس بتأثير من فرويد، وكذلك نظريات كارل رودجرز

Carl Rodgers، إلا أنّ الكثير من الأسس النّظريّة للعلوم الاجتماعيّة يمكن على ما يبدو أن يعزى إلى التّصور السّلوكيّ للفاعل البشريّ. فمنهجيات المذهب الطّبيعيّ وخاصّة الإمبيريقية، الّتي يستخدمها عدد كبير من الباحثين في العلوم السّياسيّة، تفترض أنّ الفعل البشريّ يمكن تفسيره بشكل كاف عن طريق الملاحظة والتّجربة، وذلك بالاعتماد على الإجابات على الاستبيانات أو السّلوك العلنيّ غير اللّفظيّ، وكلاهما يمكن للباحث أن يحلّله باستخدام تفسيرات موضوعيّة للفعل البشريّ.

ولعلّ أحد أبرز الأمثلة على دخول التّفكير السّلوكيّ في مجال العلوم السّياسيّة هو مجموعة النّظريات الّتي تشكّل مقاربة الاختيار العقلانيّ. تبني هذه المقاربة نماذج قبلية عن الفاعلين البشريين وتطبقها إمّا على العالم الواقعيّ أو على إدارة الحالات المنافية للواقع. وحسب هذه النّظريّة، فإنّ الأفعال البشريّة تسير قدما نحو تحقيق رغبات الفاعلين الجوهريّة، دون إغفال حقيقة أنّ الأشياء المرغوب فيها محدودة من حيث العرض، وهو ما يؤدّي إلى تطوير مناورات واستراتيجيات مختلفة. إنّ الاختيار العقلانيّ إذن هو مذهب فردانيّ للغاية، ولا يهتم البتة بسلوك الجماعات والمجتمعات إلاّ باعتبارها مجموعات من الأفراد، كما يرفض التّشكيك في الأساس الّذي تتشكّل عليه الرّغبات. فهذه النّظريّة تعتبر أنّ جميع الرّغبات، حتّى الاجتماعيّة منها والمجتمعيّة، ليست إلاّ أداة.[11] ولتوضيح

---

(11) Laver, *Private Desires, Political Action*, p. 27.

المشكلات الّتي قد تواجهها هذه النّظريات بشكل موجز، قد يكون من المفيد إبداء تعليقين على هذا التّصوّر. فمن ناحية أولى، يجب على الاختيار العقلانيّ أن يأخذ في الاعتبار بعض الخصائص النّفسيّة للفاعل البشريّ من أجل تفسير سبب قيام أشخاص مختلفين بتشكيل استراتيجيات الحدّ الأقصى maximax أو الحدّ الأدنى maximin في وضعيات مشابهة. يمكن اعتبار أن هذه الاستراتيجيات خيارات تعمل على أساس شيء أعمق من مجرّد الإشباع الميكانيكيّ للرّغبات، وتتأثّر، بما هي كذلك، بتأثيرات الشخصيّة مثل التّفاؤل والتّشاؤم، فضلا عن أشياء أخرى من قبيل الرّغبة في الأمان أو البروز الإدراكي.[12] ومن ناحية أخرى، يخفق الاختيار العقلانيّ في تفسير الظّواهر بشكل كاف على المستوى المجتمعيّ، ومنها على سبيل المثال الثّقة الّتي تُعَدُّ سياقا ضروريّا لتشكيل عقود ملزمة، والّتي يبدو أنّها تعتمد على ما هو أعمق من تفسير نظرية الألعاب ذات المنفعة المتبادلة.[13]

تشهد السلوكيّة حاليّا انتعاشا في شعبيتها مع ظهور الأنموذج المُحوسب (the computational paradigm)، وهو عائلة من النّظريات النّفسيّة الّتي تستخدم العمليات الحاسوبية الحديثة بمثابة استعارة للإدراك البشريّ. فعلى سبيل المثال، يدعي ستيفن بينكر Steven Pinker أنه يقضي على مشكلة الذّات من خلال كتلة من العمليات الحاسوبية العصبيّة- فإذا بالوعي هو النّشاط في الطّبقة

(12) Elster, 'The nature and scope of rational choice explanation', p. 320.
(13) Hollis, *Philosophy of Social Science*, p. 135.

الرّابعة من قشرة الدماغ أو محتوى الذّاكرة قصيرة المدى، وإذا بالإرادة الحرّة هي التّلم الحزاميّ الأماميّ أو البرنامج الفرعيّ التّنفيذيّ، وإذا بالأخلاق هي اختيار الأقارب والإيثار المتبادل.[14] قد تبدو مشكلة هذه النّظريات الجديدة واضحة نسبيًا من خلال سلسلة المصطلحات العلميّة الّتي تعارضها - فنحن ببساطة، بوصفنا بشرا، لا نفهم أنفسنا بهذه الطّريقة. إنها تتعارض مع المستويات الأساسية لحسنا المشترك. وهكذا تفشل الحوسبة العصبيّة في تذليل صعوبات النّموذج الكلاسيكيّ. وعلى الرغم من نقل التفسير القائم على المثير والاستجابة إلى مستوى جديد من التّقنية من خلال محاولة ربطه بعلم الأعصاب، إلاّ أنّها تظل إلى الآن عاجزة عن معالجة مسألة معنى الحياة البشريّة. ووفقا لهذا المنظور، ربّما نكون آلات معقّدة بشكل مذهل، ولكنّنا مع ذلك مجرّد آلات.

2. فرويد: سياسة الذّات اللاّواعية والمجتمع

نجم الازدهار المفاجئ للسلوكية جزئيّا عن ابتعادها عن المفاهيم الفرويديّة الّتي هيمنت على علم النّفس لفترة طويلة. ستتمّ مناقشة أفكار فرويد بعمق في هذا الكتاب، لأنّها تمثّل حتى الآن المشاركة الأكثر تأثيرا من خلال مفهوم اللاّوعي، فضلا عن أنّ أفكارها هي الأكثر انتشارا في النّظريّة السّياسيّة. ولهذا السبب أقترح ألا نناقش نظريّته بالتّفصيل في هذه المرحلة. تحدّى فرويد بشكل فعّال أمن

(14) Pinker, *How the Mind Works*, p. 561.

الكوجيتو الدّيكارتيّ أو الظّروف المتعالية للذّاتيّة البشريّة لدى كانط، وذلك بتقسيمه الثّلاثيّ للعقل إلى الأنا والأنا الأعلى والهو. فقد كان اللاّوعي بالنّسبة إليه تصوّرا ديناميكيّا يوفّر القوّة المحركة للتّجربة النّفسيّة من خلال المثيرات والدّوافع الغريزيّة.[15]

لم يكن فرويد نفسه يعارض فكرة استخلاص الآثار الأوسع لنظريته. ففي كتابه **قلق في الحضارة**، نقل أفكاره عن العصاب الفرديّ إلى الخارج من أجل دراسة المجتمع ككلّ. كان ادعاء فرويد الرئيس في هذا الكتاب هو أنّ الحضارة نتيجة لتسوية نقوم فيها بقمع بعض غرائزنا في سبيل حماية أنفسنا من مخاوفنا البدائيّة.

بصرف النظر عن غزواته الخاصة في عالم السياسة، انتشرت أفكاره غالبًا على أيدي منظّرين يبحثون عن أساس نفسيّ للسّياسة الماركسيّة، أمثال ماركوز Marcuse ورايش Reich وليوتار Lyotard. كما استخدمها بشكل فعّال المنظّرون النّسويون أمثال كريستيفا Kristeva وبتلر Butler وإيريغراي (Irigray)، واستُخدمت، أحيانا من موقع المعارضة، للتأثير في حركة ما بعد البنيويّة الأوسع نطاقا كما هو الحال مع دولوز Deleuze وغاتاري Guattari وجيجيك Zizek، علاوة على قيام لاكان Lacan بتصفيتها في تحليل الخطاب. يعلّق ماركوز بالقول إن هناك مفارقة قاتلة تكمن في قلب عمل فرويد: «إن مفهوم الإنسان المنبثق من النّظريّة الفرويديّة هو أكثر إدانات الحضارة الغربية التي لا يمكن

(15) Morris, *Western Conceptions*, p. 93.

دحضها- وهو في الوقت نفسه أكثر أشكال الدّفاع عن تلك الحضارة ثباتا وحزما. وفقا لفرويد، إنّ تاريخ الإنسان هو تاريخ القمع... وهذا القيد هو نفسه الشّرط المسبق للتّقدّم».[16]

إن هذا الاتّجاه المحافظ في نظريّة فرويد هو ما كان من الضّروريّ التّغلّب عليه حتى يصبح استخدام مفاهيمه بشكل نقديّ أمرا ممكنا. وفي هذا السياق، جاءت إحدى هذه المحاولات من ماركوز نفسه الذي عمل في إطار مدرسة فرانكفورت على إعطاء الماركسيّة تصوّرا عن النّفسيّة البشريّة من أجل تعميق أسسها. فسعى إلى إعادة إبراز العوامل البيولوجيّة والغريزيّة الّتي حرص الفرويديون الجدد على التّقليل من شأنها، مجادلا بأنّ التّخلّي عن مفاهيم مثل اللاّوعي وغريزة الموت قد حرم النّظريّة من ميزتها النّقديّة، وبأنّ تحوّل التّركيز من الكائن البيولوجيّ إلى الشخصيّة المشروطة اجتماعيّا لم يؤدّ إلاّ إلى التّقليل من أهمّية الصّراع بين الفرد والمجتمع. وهكذا شارك ماركوز فرويد الفكرة المركزيّة الّتي مفادها أنّ الحضارة تنطوي بالضّرورة على توتّر بين الحرّيّة والسّعادة، وبين الثّقافة والغريزة.[17] ولكنّ الاختلاف بينهما يتمثّل في أنّ ماركوز لا يرى هذا التضاد نتيجة طبيعيّة وحتميّة للشرط البشريّ بل شكلا تاريخيّا محدّدا للمجتمع، هو الرّأسماليّة الصّناعيّة.

اعترض ماركوز أيضا على العقلانيّة العلميّة المهيمنة على

(16) Marcuse, *Eros and Civilisation*, p. 11.

(17) Morris, *Western Conceptions*, p. 338.

الحضارة الغربيّة، مشيرا إلى أنّ منطقها الضّمنيّ عن الذّات في مقابل الموضوع يعني اعتبار الطّبيعة شيئا يجب السّيطرة عليه وإخضاعه. هكذا وُضِعت الملكات المنطقيّة في النّفس البشريّة فوق الملكات الغريزيّة الدّنيا على يد العديد من المفكرين الذين ساروا على خطى أفلاطون وادعوا أنّ العقل يتطلّب إخضاع الغريزة.[18] لقد تجنّبتُ عمدا مناقشة التّفاصيل الأكثر تعقيدا للنّظريّة السّياسيّة الفرويديّة التي قامت على أسس علم النّفس الفرويديّ المتنازع عليها بقوة، والّتي تميل إلى استخدام مناهج التّحليل النّفسيّ على المستوى السّياسيّ. ومنها على سبيل المثال، دعوة ماركوز إلى الاستخدام السّياسيّ للممارسات الجنسيّة الّتي يعتبرها المجتمع ضارّة من أجل إطلاق العنان لغريزة الحياة في مواجهة الإكراهات المجتمعيّة.[19] مرّة أخرى، ربما تكون أعمال لاكان هي الأنسب لأغراضنا من بين مجموع المفكرين الفرويديين اللامعين.

قد تكون الانتقادات الّتي وُجّهت إلى الآثار السّياسيّة المترتّبة على عمل لاكان مفيدة بشكل خاصّ، فهي تسلّط الضّوء على المزالق المحتملة الّتي يجب مواجهتها عند إزالة الأسس الجوهرانية للذّاتيّة. يقدّم فروش Frosh ملخّصا موجزا للعثرات الرّئيسة في هذا العمل قائلا:

«إذا كانت النّزعة الإنسانيّة عمليّة احتيال، وإذا لم يكن هناك كيان

(18) Ibid. p. 343.
(19) Outlined in Geoghegan, *Reason and Eros*, pp. 52–6.

بشريّ أساسيّ ينبغي تقديره في كلّ شخص، فلن تتبقّى وسيلة واحدة يمكن الدّفاع بها عن حقوق الفرد الأساسيّة، لأنّ الفرد على ما يبدو ليس أكثر من بنائه... يجب الاعتراف بأنّ موقف لاكان يهدّد بالانزلاق إمّا إلى الجوهرانيّة الّتي يمقتها هو نفسه... أو إلى هذه البنيويّة المتصلبة التي لا يُسمح فيها للذّات البشريّة بأن يكون لها أيّ محتوى على الإطلاق».[20]

على الرّغم من هذه التّحفّظات الّتي يربط فروش معظمها بإصرار لاكان على الأولويّة البنائيّة للّغة، فإنّه يشير إلى أنّ هناك أفكارا مهمّة يمكن استخلاصها من علم نفس لاكان. ربّما تكون الفكرة الأفيد للأغراض السّياسيّة هي تلك التي تعتبر أنّ الذّات كيان يبنى إيديولوجيّا، إذ يتمّ إنشاؤه من خلال عمليّة الانخراط في العالم الّتي لا تعمل على أساس لقاء مباشر، بل على أساس خيال مبنيّ بشكل عقليّ.

كان فيلهلم رايش Wilhelm Reich مثالا آخر على الفرويدية السياسيّة والذي جاء ليعترض على بعض مبادئ شريعة السّيّد. فادّعى أنّ القوى اللاّواعية في العقل هي قوى خيّرة بطبيعتها، وأنّ التّشويه المجتمعيّ هو الّذي جعلها شرّيرة. ونصَح بضرورة السّماح لهذه الغرائز اللّيبيدّية (الشّهوانيّة) بالتّعبير عن نفسها وعدم قمعها.[21] لكن شعبيّة أفكار رايش تدهورت، إذ أصبحت مزاعمه

(20) Frosh, *Politics of Psychoanalysis*, p. 137.

(21) Cattier, *Life and Work of Wilhelm Reich*, pp. 138–49.

غريبة أكثر فأكثر، وبلغت ذروتها حين ادعى أنّه قد اخترع جهازا قادرا على تسخير هذه الطّاقة الشّهوانيّة الّتي أطلق عليها اسم طاقة الحياة، والّتي يمكن توجيهها إلى الغيوم للتحكّم في المناخ[22] أو يمكن استخدامها أيضا، بواسطة مدفع فضائيّ، لصدّ هجمات الأعداء.[23]

3. النّزعة الإنسانيّة: السّياسة المتمركزة حول الذّات

جرت محاولات عديدة، فلسفيّة ونفسيّة على حدّ سواء، لمعالجة أوجه القصور في مفاهيم السّلوكيّة وما شابهها. فحاول هوسرل مثلا البناء على علم النّفس الظّاهراتيّ (الفينومينولوجيّ) لبريتانو Bretano (أو «علم النّفس التّشخيصيّ» كما أسماه هذا الأخير)، من خلال النظر إلى الذّات البشريّة على أنّها ذات واعية. وفقا لهوسرل، فشلت الفلسفة الطبيعيّة في نزوعها إلى النّظر إلى العالم الماديّ فقط على أنّه واقعي، مع تصوّرها للبشر على أنّهم «وحدة زمانيّة ومكانيّة تخضع لقوانين الطّبيعة السّببيّة الدقيقة».[24] تعكس كتابات هوسرل المبكّرة رفضًا لهذا التّصوّر بدفاعه عن «الرد الظّاهراتيّ» الّذي يتمّ من خلاله وضع الأنا الإمبيريقي للعالم اليوميّ «بين قوسين». يشرح شبيغلبرغ Spiegelberg هذه المنهجيّة بإرجاعها إلى معناها الحرفيّ الذي يعني «عودة إلى الأصول الّتي غابت عن

(22) Boadella, *Wilhelm Reich*, p. 289.

(23) Ibid. pp. 302–5.

(24) Morris, *Western Conceptions*, p. 370.

أذهاننا خلال تفكيرنا اليوميّ المتسرّع للغاية».[25] وهكذا فإنّ الوعي ليس منفصلا عن العالم فحسب، بل وعن الأنا الجوهريّة أيضا، على أمل أن يترك وعيا نقيّا خاليا من كلّ ارتباط أرضيّ. وهنا تكمن مشكلة الرد الظّاهراتيّ، بما أنّه ينطوي على ذاتيّة فرديّة متعالية تتجاوز حتّى الذّات الفرديّة برفضها لكلّ ما يجعلها فاعلا بشريّا. لقد سعى هوسرل إلى تصويب ذلك في عمله اللاّحق من خلال مفهوم العالم المعيش Lebenswelt، وهي الفكرة الّتي سيدمجها هايدغر فيما بعد في مفهومه للدّازاين Dasein (أي الوجود في العالم)، وعلى مستوى اجتماعيّ أكثر، في مفهوم الكينونة Mitsein. إنّ العالم المعيش هو عالم التّجربة المعيشة، الشيء الذي يشير إلى وجود بعد تذاوتي (intersubjective) للأنا الفرديّة التي كانت لتكون منفصلة لولا هذا البعد. لكن الطّريقة الدّقيقة الّتي يتفاعل بها الاثنان تظلّ غير واضحة في عمل هوسرل- وحتّى في أعمال الظّاهراتيين اللاّحقين. بيد أنّ مفهوم مركزيّة العالم المعيش في تفسير التّجربة البشريّة، جنبا إلى جنب مع عنصر الفهم التّاريخيّ المستمدّ من فلسفة ديلثي Dilthey، كان بمثابة نقطة الانطلاق لتطوير التأويليات (الهيرمنوطيقا) الفلسفيّة،[26] التي يُعدّ تشارلز تايلور Charles Taylor أحد أنصارها البارزين.

يشنّ تايلور في مجلّد مقالاته الذي يحمل عنوان **الفاعلية البشريّة واللّغة**، هجوما منسّقا على المقاربة السّلوكيّة في علم النّفس

(25) Spiegelberg, *Phenomenological Movement*, p. 132.

(26) Morris, *Western Conceptions*, p. 374.

وتداعياتها في العلوم السّياسيّة. ففي حين رفضت السّلوكيّة الكلاسيكيّة صراحة ما أسمته «المذهب العقليّ» في تفسير الفعل البشريّ، بنى تايلور حجّته على نقد ميل السلوكية إلى «النزعة الفيزيائية». وهو في نقده هذا لم يستشهد فقط بالسّلوكيّة الكلاسيكيّة في تفسيرها لـ «العلاقة بين مدخلات المثير والحركة»، ولكن أيضا بصيغتها المعاصرة الأخرى الأكثر تطوّرا كما تظهر في محاولات النّمذجة الحاسوبيّة.[27]

يشير تايلور إلى المشاكل الّتي واجهتها كلّ هذه النّظريات عندما اصطدمت بالمكوّن الغائيّ للفعل البشريّ قائلا: «لا يستطيع هذا الشّكل من السّلوكيّة التّعامل مع السّلوك القصديّ والذّكيّ حتّى للفئران، فما بالك بالرّجال [كذا]... ولا يستطيع المطابقة بين انتظامات السّلوكات المتمايزة من حيث القصد والإدراك من جهة وتوصيفات البيئة والسّلوك اللّذين يوصفان بأنّهما مثير واستجابة».[28]

لمواجهة هذه المشكلة، أخذت السّلوكيّة في توسيع مفاهيمها المركزيّة لتشمل الظّواهر الّتي يرفضها جوهر النّظريّة صراحة. ومن الأمثلة الّتي يستشهد بها تايلور على ذلك هو مفهوم «الاستجابة»، الّذي كان من المفترض أن يتمّ تحديده على أنّه «حركة عديمة اللّون» - ولن تكون هناك أيّ جدوى تُذكر من الانطلاق في المشروع

(27) Taylor, *Human Agency and Language*, p. 125.
(28) Ibid.

السّلوكي إذا لم يكن الأمر كذلك - [لكنها] كانت في الواقع تُصنَّف دائما تقريبا وفق الهدف النّهائي للفعل المعنيّ.[29]

يبدو أنّ هذا النّوع من التمديد المفاهيمي قد أفضى إلى وضع انبثق فيه شكل ضعيف من السّلوكيّة، وهو وضع بدا وكأنّه يؤكّد ببساطة أنّ التّجربة تعمل على تعديل السّلوك، وهذا اقتراح لا ترغب سوى قلة قليلة في التشكيك فيه. ثمّ يركّز تايلور نقده على توضيح الفرق بين السّلوكيّة الضّعيفة، الّتي تقدّم نفسها على أنّها حقيقة بديهيّة بذاتها للتّجربة اليوميّة، والسّلوكيّة القويّة أو الكلاسيكيّة، الّتي قد يبدو الدّفاع عنها غير ممكن حتّى من داخل معسكرها.

كانت إحدى الطّرق الّتي سعت إلى التّغلّب على هذه المشكلات هي نظريات الحوسبة العصبيّة، وتعَدّ أفكار سوزان غرينفيلد Susan Greenfield من الأمثلة الجيّدة عليها. تقدّم غرينفيلد معالجة أكثر جاذبيّة من التي قدمها بينكر Pinker. فهي توظف فكرة أنّ الوعي يتطوّر ببطء وبصفة تدريجيّة لتسلّط الضّوء على حقيقة أنّه في حين أنّ نموّ أدمغة معظم الرّئيسيات يجري داخل الرّحم، فإنّ معظم نموّ الإنسان يحدث في الغالب بعد الولادة. إنّ هذا التّصور مفيد من ناحية أولى في مواجهة الأفكار غير المستساغة لكلّ من سكينر وواتسون، وهما اللّذان أكّدا على أنّه يمكن مقارنة الإدراك البشريّ بشكل معقول بالإدراك الحيوانيّ. كما أنّه من ناحية أخرى يؤسس المفهوم السّلوكيّ المتمثل في التكييف على أرضيّة أكثر

(29) Ibid. p. 126.

واقعيّة. فإذا كان معظم نموّ الدّماغ البشريّ يحدث بعد الولادة، فإنّه يبدو من المعقول أن نشير إلى أنّه يتطوّر وينضج تحت تأثير مثيرات وإكراهات بيئيّة معيّنة.[30] فحين نتفاعل بشكل متزايد مع بيئتنا، ترتبط المزيد من الخلايا العصبيّة الملائمة ببعضها البعض لتسهيل إرسال الإشارات الأكثر فعاليّة، وهذا ما يسمح بظهور أفضل الاستجابات في وضعيات معيّنة. لذلك، يسير النّشاط والنّموّ جنبا إلى جنب حتّى مع التّغييرات الطّفيفة في نمط الحياة أو البيئة الّتي تنعكس في التّغييرات التي تحدث في الدّوائر العصبيّة.[31] على الرّغم من أنّ هذه المقاربة هي صياغة أكثر تطورا للفكرة الأوّليّة للإثارة والاستجابة، يعتقد تايلور أنّها تصطدم حتما بنفس المشكلة الأساسيّة الّتي اعترضت النّموذج الكلاسيكيّ، ألا وهي: «ما إذا كانت الوظائف البشريّة، الّتي يبدو على المستوى الظّاهري أنها تنطوي على معرفة عملية وإدراك مرِنَيْن للأشياء التي لا يمكن اختزالها في البيانات الخام وإجراء محدّد بالضّبط، يمكن مطابقتها بآلة تعمل على مدخلات معيّنة من خلال هذا الإجراء الدّقيق».[32]

يُعتبر مفهوم البيانات الخام مهمّا لأنّه يعمل على ربط نقد تايلور لعلم النّفس السّلوكيّ باعتراضاته على منهجيات أكثر «علميّة» في العلوم السّياسيّة. وحجّة تايلور في ذلك هي أنّ العلوم الاجتماعيّة الّتي ترغب في الوفاء بمعايير البحث الإمبيريقي يجب أن تعيد بناء

(30) Greenfield, *The Human Brain*, pp. 139–41.

(31) Ibid. p. 147.

(32) Taylor, *Human Agency*, p. 128.

الواقع الاجتماعيّ باعتباره مجموعة من البيانات الخام. تدعي هذه البيانات أنّها تمثّل سلوك النّاس والواقع الذّاتيّ لمعتقدات الأفراد كما يتمّ التّعبير عنها في إجاباتهم على الأسئلة أو من خلال سلوكهم العلنيّ غير اللّفظي.[33] وكي تصنع السّلوكيّة هذا النّوع من الادعاءات السّببيّة الّتي تقدّمها، بناء على نموذج ميكانيكيّ أو «فيزيائيّ» بحت للفعل البشريّ، يتعيّن عليها أيضا تقسيم شبكة التّفاعل البشريّ المعقّدة إلى «بايتات» (bits) منفصلة من البيانات الّتي يمكنها معالجتها بعد ذلك. ولكنّ التّحوّل نحو النّمذجة الحاسوبيّة لم يؤدّ إلاّ إلى تفاقم هذه المشكلة، مع تزايد تسطيح التّأويل في كلّ خطوة تُقطَع نحو «التحويل إلى بيانات خام» الأكثر صرامة. إنّ لهذه المبادرة جاذبيّة واضحة من زاوية الدراسة النّفسيّة والسّياسيّة معا. إذ من السّهل جدّا معالجة العلاقات المتبادلة بينهما والعثور عليها وبناء النّماذج باستخدام أجزاء منفصلة من المعلومات الملموسة. إنّها عمليّة تسهّل ترتيب ومفهمة واقع عقلي واجتماعيّ مختلّ بطبيعته. بيد أنّ المشكلة هنا هي أنّها تستبعد عناصر الإدراك والفعل والتّوجّه الاجتماعيّ الّتي يطوّرها الفاعلون المعنيون وينفذونها من خلال تأويلاتهم الذّاتية.

إنّ النّقطة الحاسمة الرّئيسة في نقد تايلور، والّتي يضعها في تعارض مع الفكرة العلميّة النّفسية والاجتماعيّة للبيانات الخام، هي أنّ البشر حيوانات ذاتيّة التّأويل. وهذا يربطه بالتّيار التّأويليّ

(33) Taylor, 'Interpretation and the Sciences of Man' in *Philosophy and the Human Sciences*.

للنّظرية السّياسيّة الّذي ينصبّ فيه التّركيز على المعاني المرتبطة بالفعل البشريّ كما تتم ممارسته في السّياقات الاجتماعيّة. إنّ هذه المنظورات تسير على خطى هيجل في وضع الوعي البشريّ في سياقه ضمن البيئات الاجتماعيّة والتّاريخيّة.

توجد في نموذج النّظريّة السّياسية المتمركزة حول الذّات تلك المنظورات الّتي تتبع فكرة أكثر كانطيّة عن الذّات، مسترشدة بمحاولته في **نقد العقل المحض** التّمييزَ بين الذّات الظّاهراتيّة أو الإمبيريقية المشروطة سببيّا، والذّات المتعالية في ذاتها. تُعدُّ هذه الأخيرة إذًا الفاعل الأخلاقيّ والعقلانيّ. سيكون من التّبسيط المخلّ والتّعسّف التّأويليّ ~~للغاية~~ القول إنّ كانط رسم مجرد ذات فرديّة عقلانيّة يرتبط عقلها بالسّياق الاجتماعيّ، لكنه ليس مقيدا به. ذلك أنّ محاضراته حول الأنثروبولوجيا البراغماتيّة، الّتي تؤكّد على دراسة العلاقة بين الجسد والعقل، تدحض هذا الرّأي. لكن صحيح أنّنا نجد في تراث النّظريّة السّياسيّة الّتي سارت على خطى كانط نزوعا في بعض الأحيان إلى التّركيز بشكل أقلّ على الرّوابط بين العقل والعالم، أو حتّى بين العقل والجسد، ممّا يؤدّي إلى المبالغة في تقدير قدرات المرء العقلانيّة.

كانت المقارنة والمقابلة بين تيّارات الفلسفة السّياسيّة الّتي أكّدت إمّا على الفرد السّياقيّ أو على الفرد العقلانيّ «غير المقيّد» موضوعا للكثير من النّقاشات. ولأغراض مرتبطة بهذه الدّراسة، نقول إنّ ما تشترك فيه المنظورات المتباينة هو تركيزها على العنصر الواعي في

التّفكير العقليّ، مع اختلافها فقط في مسألة تشكيل الوعي ومعايير قدراته. وإن هذا التّركيز على الوعي يسعى إلى تقييد جزء كبير من حياتنا العقليّة ويفشل في تقديم صورة ملائمة للإمكانيّة النّقديّة. إنّه لا يشكّك في إمكانيّة وجود سبيل للتّفكير بشكل مختلف.

4. ما بعد الحداثة: إخراج الذّات من السّياسة

ومع ذلك، لا تتقاسم المنظورات ما بعد الحداثيّة هذا التّفاؤل فيما يتعلق بقدراتنا، بل تتقاسم تشاؤمها مع مدرسة فرنكفورت الّتي جمعت بين المفاهيم الهيغليّة والفرويديّة لنقد سيطرة العقلانيّة الذّرائعيّة على المجتمع المعاصر. ولئن سعت مدرسة فرانكفورت، وأولئك الّذين يواصلون الخوض في اهتماماتها، إلى تحويل التّركيز من شكل معيّن من أشكال العقلانيّة إلى فكر يُنظر إليه على أنّه أقلّ قمعا، فإنّ الفكر ما بعد الحداثيّ غالبا ما تخلّى عن العقلانيّة تماما وسعى إلى محو الذّات البشريّة الواعية من أساس النّظريّة السّياسيّة والاجتماعيّة. وبدلا من وضع ذات متعالية بشكل جوهري بمثابة أساس إبيستيمولوجي، سعى فوكو إلى الانطلاق من سياق سوسيو-تاريخيّ محدّد، ومن ثمّ دراسة كيف ينشأ الإحساس بالذّات داخله. لقد سبق أن دعت البنيويّة بالفعل إلى هذا النّمط من البحث، وأدّى ذلك إلى تدّخلات سياسيّة مثيرة للاهتمام على غرار قراءة ألتوسير Althusser البنيويّة لماركس والمتأثّرة بالتّحليل النّفسيّ. ترى البنيويّة أنه لا وجود لذات جوهريّة، فهي ليست سوى وهم ذاتٍ تمّ إنشاؤها باستخدام اللّغة وأداء البنى الخارجيّة.

ومع ذلك، لم يبحث فوكو ومن ساروا على نهجه عن بنى متعالية في كلّ مجتمع، بل فضّلوا دراسة خصوصيات كلّ سياق اجتماعيّ وزمنيّ بتصدّعاته وتغيّراته. فدرس فوكو الكيفيّة التي تمّ بها خلق الذّوات جنسيّا في مجتمعات مختلفة، وأكّد لاكان على فكرة أنّه يتعيّن علينا الاعتماد على «غيريّة» اللّغة لخلق أنفسنا بمصطلحات ليست «خاصّة بنا» أبدا، وتحدّثت كريستيفا عن معنى الشّعور بـ «الغربة» بداخلنا والّذي يقودنا إلى التّمييز ضدّ الغريب الخارجيّ. إنّ القاسم المشترك بين هذه المواقف هو التّخلّي عن الذّات الدّاخليّة، وافتراض صَدَفة مبنيّة حول فراغ داخليّ ومعتمدة بالكامل على مدلولات خارجيّة مستمَدّة من اللّغة والنّماذج السّلوكيّة. وهكذا، فإنّ إحساسنا بذواتنا، حسب هذه المجموعة من النّظريات، يتشكّل كلّيّا من الخطابات الّتي تحيط بنا.

لقد افترض علم النّفس الّذي اعتمدته الفلسفة السّياسيّة المعياريّة عموما وجود ذات عقلانيّة مركزيّة قادرة على التّوصّل إلى أحكام سياسيّة منطقيّة شكّلت بعد ذلك أساسا للتّدخّل السّياسيّ. هذه هي الرّؤية الّتي تكمن وراء حجاب الجهل عند رولز وعقلانيّة هابرماس التّواصليّة وسرديّة تايلور. ولكنّ النّظريّة الفرويديّة أشكلت هذه الرّؤية الدّيكارتيّة بشكل أساسيّ، فضلا عن الفرضيات الكانطيّة أو الهيجليّة المقترنة بها. بدأ مشروع التّنوير للتّقدّم الاجتماعيّ والسّياسيّ العقلانيّ الّذي يسترشد بالعقل في الانجراف بعيدا شيئا ما. إذ استعار من ديكارت وكانط فكرة أنّ

العقل البشريّ ينطوي على خصائص بنيويّة فطريّة تسمح له بتجاوز مفعول التشريط النّفسي للعالم المحيط به. أمّا هيجل وأتباعه، وعلى الرّغم من أنّهم قد أولوا اهتماما أكبر لطبيعة الفكر السّياقيّة، فقد ظلّوا ملتزمين التزاما راسخا بالنّظريّة الغائيّة الّتي حملت وعدا بالتّحرّر في نهاية المطاف.

أظهر فرويد كيف أنّ العقلانية لم تكن المحرّك الرّئيس للحياة العقليّة، وأنّ مقدار ما يظهر على سطح الوعي هو نتاج لقوى لا عقلانيّة بطبيعتها. ثم أضيفت إلى ذلك، في فلسفة ما بعد الحداثة وما بعد البنيويّة، الفكرة القائلة بأنّ الذّات الواعية ليست سوى مظهر من مظاهر العالم الّذي يحيط بها. سنتوقّف لاحقا في هذه الدراسة عند عمل جاك لاكان وفكرة أنّ اللّغة هي أكثر العوامل تأثيرا في تشكيل الذّات. وسيكون هناك نقاش حول اعتماد فوكو على الطّبيعة الإبداعيّة للسّلطة وتركيز دولوز على الرّغبة. ولكن خدمة لأهداف هذه المقدّمة، سنتوقّف الآن عند تأثير بنيويّ آخر يُعتبر مثالا ممتازا على استخدام الأسس النّفسيّة في النّظريّة السّياسيّة، ونعني به مفهوم الإيديولوجيا عند ألتوسير.

في كتابه **دفاعا عن ماركس**، يجادل ألتوسير بأنّ المجتمع يعمل على ثلاثة مستويات مترابطة: الاقتصاديّ والسّياسيّ والإيديولوجيّ. ولئن كان المستوى الاقتصادي هو المحدّد للعلاقات الاجتماعيّة في نهاية المطاف، إلاّ أنّ المستويات الثلاثة متشابكة للغاية بحيث لا يمكن للمرء أن يناقش أحدها بمعزل عن

الأخرين. أما بخصوص بالذّات، فيجادل ألتوسير بأنّ الإيديولوجيا هي المحرّك الرّئيس لخلق الذّاتيّة. ذلك أن وظيفة الإيديولوجيا هي صنع علاقة بين الفرد ووقائع الوجود الملموسة. وهي، من خلال ميثولوجيا الرّوابط الّتي تخلقها، تصنع بشكل أساسيّ الذّاتيّة الّتي تسعى لتقييدها. نقل فوكو بعد ذلك هذا المفهوم إلى مستوى آخر، إذ جادل في أعماله المبكّرة بأنّ الذّات يتمّ خلقها بواسطة بنى الأشكال المعرفيّة المختلفة الّتي تحيط بها. وهذه الأشكال المعرفيّة نفسها لا تخلقها أيّ فاعلية بشريّة واعية، وإنما العمليات الخطابيّة النّاشئة. واعتبر في أعماله اللاّحقة أنّ فكرة الذّات نفسها، وليس فقط الشّكل المحدّد الّذي يمكن أن تتّخذه، هي نتاج لخطابات وممارسات اجتماعية تاريخيّة محدّدة.

كان الدّرس المستفاد من البنيويّة، بالنّسبة إلى كلّ من لاكان وألتوسير وفوكو، هو أنّ ما يهمّ بدرجة أولى ليس الوعي الذّاتيّ الفرديّ، ولا سيما في عنصره العقلانيّ، بل بالأحرى البنى الخارجيّة الّتي تتجاوزه والّتي تشكّل الذّات من الخارج. وحسب هؤلاء المنظّرين، فإنّه لا وجود لذات سابقة على البنية الاجتماعيّة، ولا وجود لجوهر فطريّ في الذّات يمكن استخدامه بمثابة أساس للتّفكير والفعل.

من وجهة نظر سياسيّة، تترتّب عن ذلك تداعيات سواء على ممارسة التّدخل أو كذلك على الأساس الّذي يقوم عليه. وعلى الرّغم من أنّ البعض، مثل تايلور، قد يشير إلى أصالة يمكن

استعادتها أو إلى تطوّر يجب متابعته فيما يتعلق بالذّات، فإنّ المنظورات ما بعد الحداثيّة تفتقر إلى أيّ أساس واقعي يخبرنا بالسّبب الّذي يجعل مجموعة واحدة من الخطابات توفّر ذاتا «أفضل» من أخرى، باستثناء أنّ أيّ نظام سوف يستبعد دائما شخصا ما ويخلق مقاومة بداخله. وكما هو الحال في النّظريّات السّياسيّة الأخرى، سيحدد منظور الذّات الإمكانات السّياسيّة المتاحة حتّى عندما يُزعَم أنّ الذّات قد أطيح بها بوصفها بؤرة للتّحليل. فإذا لم يكن يوجد في الذات شيء داخليّ أو متعال يمكن أن يكون بمثابة أساس للتّدخّل السّياسيّ، فإنّ خياراتنا سوف تكون محدودة بالخطابات ذاتها الّتي نسعى إلى مقاومتها.

5. سياسة المشابك العصبيّة؟

أنا متعاطف جدّا مع موقف ما بعد الحداثة، كما سيتّضح في الصّفحات القادمة. فالفكرة القائلة بأنّ الإمكانات السّياسيّة مشروطة بالخطابات الخارجيّة تُستخدم لزيادة أهمّيّة ذلك السّؤال الشّيطانيّ: كيف نفكّر بشكل مختلف؟ من أجل دراسة هذه الفكرة، وبسبب قناعتي بأنّ النّظريّة السّياسيّة يجب أن تستند إلى تصوّر للذّات (حتّى لو كان هذا التّصوّر هو عن ذات تفتقر إلى ماهية أساسيّة)، فإنّني أقترح فحص موادّ علم النّفس العصبيّ المتعلّقة بطبيعة الوعي واللاّوعي. سيساعدني هذا على تبرير تعاطفي مع المنظور ما بعد الحداثيّ لطبيعة الذّات، وإعادة وضع التّفكير بشكل مختلف باعتباره قضيّة سوسيو-بيولوجيّة.

بإمكان القارئ أن يرى أسلوب الحجاج المستخدم في هذا الكتاب من حيث سلسلة من الآلات المفاهيميّة الّتي تتطور من خلالها الحجّة المركزيّة. فالهاجس الرّئيس في منهجيّة بناء نظريّة تفصل المفاهيم عن سياقاتها الأصليّة وتعيد تحديد مجالها في علاقتها بمفاهيم أخرى تنتمي لخلفيات مختلفة، هو أن ينتهي بنا الأمر إلى خليط من الأفكار غير متماسك ومتناقض من شأنه أن يؤدّي إلى ضياع الحجّة المركزيّة الّتي كنّا نحاول إبرازها. لذلك، آمل أن تجنّبنا المناقشات التّالية مثل هذا المصير.

يثير هذا المنهج سؤالا فلسفيّا مهمّا حول طبيعة المفاهيم وعلاقتها بالمتن النّظريّ الّذي تحتوي عليه. فقد يقول قائل إنّ المفهوم يُعَرَّف من حيث علاقته بما يحيط به في الكون التّأمّليّ الّذي يسكنه. ومن ثمة، فإنّ فصل مفهوم ما عن خلفيته يشبه في هذه الحالة أخذ المرء لكلمة من لغة غير معروفة ومحاولة دمجها في خطابه. بهذه الطريقة، سيفقد المرء الارتباطات التّأويليّة الّتي كانت تحملها هذه الكلمة بالنّسبة إلى المتحدّثين الأصليين بها، لأنّ لغتنا تعكس إلى حدّ كبير عالمنا وتاريخ التّجارب الّتي مرّ بها المتحدّثون بها، ولأنّ الكلمة، من النّاحية الاشتقاقيّة، شيء عميق ومعقّد في نفس الوقت. وهكذا هو الحال بالنسبة إلى المفهوم في العالم الفكريّ، فهو يعمل وفقا للقواعد الإيديولوجيّة لما يحيط به.

أعتقد أنّ المفهوم يمكن أن يكون أكثر من ذلك. فيمكن أن تكون الفكرة الّتي تصل إلى ضوء الاعتبار ممتعة من النّاحية الجماليّة مثل

أيّ موضوع فنّي، ويمكن أن تكون موضع تقدير وفقا لشروطها الخاصّة. كما يمكن أن تكون لها أناقة خاصّة بها. بل أكثر من ذلك، قد يكون لها فائدة ما. ليست المفاهيم آثارا فنية عقلية فقط، بل هي أيضا أدوات، وأنا أعني ذلك بأقدم معنى ممكن لهذه الكلمة. فنحن قبل أن ننحت أداة محدّدة لغرض معيّن، نستخدم دائما كلّ ما في وسعنا لإكمال المهمّة. لم تكن لدى أسلافنا مثلا أدوات آليّة، ومع ذلك، بدلا من أن يتخلّوا عن إكمال المهمّة، استخدموا قطعا من الصّخور أو الخشب، أي كلّ ما كان بإمكانهم استعماله. هكذا هو الجهد الفكريّ أيضا. ففي مواجهة التّجارب الجديدة الّتي يتعيّن تحليلها، والأسئلة الجديدة الّتي ينبغي طرحها، يجب على المنظّر دراسة مجموعة الأدوات المفاهيميّة الّتي تتطوّر من حوله، ليقطف منها تلك الّتي يحتاجها لإنجاز المهمّة المحدّدة المطروحة. يشغل المفهوم مكانه في متن نظريّ لأنّه يؤدّي مهمّة معيّنة. فإذا كان بإمكانه أداء مهمّة أخرى في متن آخر من الأفكار، يمكن إذن فصله عن موطنه الأصليّ واستخدامه في مكان آخر.

هذه الفكرة عن المفاهيم من زاوية المنفعة تساعد بدورها على الحفاظ على التّماسك، إذ يكتفي المرء بتقديم أفكار محدّدة من أجل تحقيق وظيفة محدّدة في علاقة بالحجّة الشّاملة. هذا هو المنهج الّذي توخّيته في هذا الكتاب، إذ قمت بتمرير الحجّة من خلال الأدوات المفاهيميّة اللاّزمة لبنائها من حيث تأييد الحجّة وصقلها من النّاحية النّظريّة في الوقت نفسه.

سيعرض الفصل الأوّل من هذ الكتاب الأعمال النّفسيّة-العصبيّة حول الوعي واللاّوعي الّتي أناقشها. وسيسبق هذه المادّة إلقاء نظرة على كيفيّة تطوّر مفاهيم الوعي على مرّ السنين. ثمّ يتناول الفصل الثّاني موضوعات مختلفة من فلسفة العقل من أجل توفير سياق فلسفيّ يمكن من خلاله تأطير الأعمال النّفسيّة-العصبيّة. إنّ أحد الاعتراضات على هذا البحث وفائدته في الفكر الاجتماعيّ يتعلّق بنزعته الاختزاليّة. لذلك، سيجادل الفصل الثّاني بأنّه بإمكاننا في المذهب الوظيفيّ أن نجمع بين المادّية وحساسية السّياق، وأن نميّز أيضا بين مستويات الوعي المختلفة. وهنا سنشرع أيضا في مباشرة الاهتمام المركزيّ للكتاب من خلال طرح مناقشات حول التّفاعلات بين الجسد والعقل من ناحية، وبين الوعي واللاّوعي من ناحية أخرى، للبدء في تفكيك كيفيّة إحداث التّغيير.

يمضي الفصل الثّالث إلى حدّ أبعد في تعقيد فكرة الفكر، فضلا عن إدخال العنصر الاجتماعيّ للتّفكير من خلال مناقشة النّظم العاطفيّة والانفعالية. بعد ذلك سنفحص النّظام الانفعالي الّذي حثّت عليه الرّأسماليّة الاستهلاكيّة من خلال عدسة مفهوم عدم اليقين (unsicherheit) لزيغمونت باومان (Z. Bauman). أمّا الفصل الرّابع، فيدرس دور السّرد في خلق الذّات الواعية، لينتهي بدراسة تأثير مفهومي الاختلاف والتّكرار لدولوز في خلق الفكر الأصيل.

يتناول الفصلان الخامس والسّادس بعد ذلك الأفكار المقترَحة

حتى الآن عن الذّات والوعي واللاّوعي، ويستكشفان إمكاناتها السّياسيّة، وذلك بالتّركيز على الوعي في الفصل الخامس وعلى اللاّوعي في الفصل السّادس.

إنّ المساعدة والدّعم اللّذين كنت محظوظا أثناء كتابة هذا الكتاب تلقيتهما من مصادر متنوّعة. فقد رأت الأفكار الواردة هنا النّور في أطروحتي للدّكتوراه، ولهذا أنا مدين بالشّكر لأولئك العاملين في كلّية السّياسة (كما كانت تسمّى في ذلك الوقت) وجامعة بلفاست الملكيّة، الذين كانوا لطفاء بما يكفي لمنحي وقتهم وملاحظاتهم عندما كان العمل في ذلك الشّكل. يجب أن أوجّه جزيل الشكر إلى إيان ماكنزي الّذي كان معينا لا ينضب من الإيمان والتّوجيه والدّعم طوال حياة المشروع، وإلى مويا لويد. لقد استفدت أيضا من تعليقات جون باري، وشين أونيل، وفينسنت جيوغيغان، وديبي ليسل، ودينيس سميث، وجين ماكونكي على جوانب مختلفة من هذا العمل، ومنها الإحالات إلى الأفكار والمؤلّفين الّذين أسهموا في تشكيل أفكاره وتطوّرها.

على المستوى الشّخصيّ، لا بدّ أن أشكر عائلتي أيضا، وأخصّ بالذّكر أبي وأمّي باتريك وروزينا ليرد، وأختي مارسيلا، وابنة أخي نعومي، على دعمهم وتشجيعهم المتواصلين لي على مرّ السنين. فقد كانت مارسيلا لطيفة بما يكفي لتشاركني خلاصة خبرتها المهنيّة في مجال الصّحّة العقليّة، وكذلك كان غاري إروين، من مستشفى موكامور آبي في أنتريم. شكرا جزيلا أيضا لسياران دوجيرتي،

وأيدان ماكدونيل، وسياران أونيل، وكريس أورايلي، وفينسنت بيري، وليام بولي، الّذين أصبحوا عائلتي الموسّعة لسنوات عديدة. كان أيدان ماكدونيل-أيضا لطيفا بما يكفي لتدقيق العمل وتقديم ملاحظاته حوله. وبالإضافة إلى هؤلاء، كنت محظوظا بالصّداقات الّتي كوّنتها منذ انتقالي من الوسط الأكاديميّ إلى مهنة المحاماة، وإنّني لأشكرهم جميعا على دعمهم لي خلال المراحل النّهائيّة من العمل.

شكرا أيضا لنيكولا رامزي وبقية الأعضاء في مطبعة جامعة إدنبرة الّذين دعّموني وأفادوني وتفهّموني أثناء عمليتي الكتابة والنّشر.

أخيرا، لا بدّ أن أشكر شريكة حياتي ميراندا الّتي لولا حبّها ودعمها وحضورها، ما كنت لأنجز سوى القليل جدّا في أيّ مجال من مجالات الحياة.

الفصل الأول

علم أعصاب الوعي

أصبحت النظرية الاجتماعية المعاصرة تردد لازمة معيارية مفادها أنّ ثقافتنا تبدو في مستهلّ القرن الحادي والعشرين غير متماسكة ومتصدّعة تماما مثل حياتنا العقلية. فالأفكار متجاورة، وتعارض بعضها بعضا على مستويات معيّنة وتتكامل على مستويات أخرى. إنّ استكشاف العلاقة المتبادلة بين هذه المستويات وطبقات الثّقافة، وكذلك بين طبقات الوعي والذّاتيّة، هو ما يغذّي الفنّ والأدب ويشغل أريكة الطّبيب النّفسيّ. لا يزال يوجد في قلب ثقافتنا وعد عقلانيّة التّنوير الّذي لا يقاوَم بأنّ العالم موجود ليتمّ تفسيره وتحسينه. ولكنّ التّفاؤل الخام لهذا البرنامج الأصليّ خفّفت من حدّته على مرّ السنين بعضُ التّحفّظات والاستثناءات وحتّى الرّفض الصّريح، بدءا من الرّومنطيقيّة والرّوحانيّة، وصولا إلى الفوضى والفيزياء الكمّيّة ومبدأ عدم اليقين.

لقد تراكمت طبقات معتقداتنا النّفسيّة، وهو ما أدّى إلى وضع صارت تركّز فيه أنظمتنا القانونيّة على مسؤوليّة الفرد عن الأفعال

الصّادرة عنه كما لو كانت جميعها قد اتّخذت بوعي، في وقت يلجأ فيه المزيد والمزيد من النّاس إلى ممارسات «العصر الجديد» للاستفادة من قوى مجهولة يشعرون بها بشكل حدسيّ خارج نطاق إدراكنا العقلانيّ. تتشابك هذه التيّارات حول بعضها البعض ممّا يخلق علاقات معقّدة. فالتّحوّل إلى التّصوّف، على سبيل المثال، يختلف عن موقف العصور الوسطى الخاضع للدّين. ذلك أن الفكرة القائلة بأن مكاننا في العالم مقدَّر سلفا وأنّنا نعيش في ظلّ رعاية الله القدير القابلة للإلغاء، قد شهدت تحويرا بفعل نفسيتنا المشبعة بالتّنوير لتصبح أداة أخرى في مجموعة أدوات الفرد للسّيطرة على عالمه الشّخصيّ.

إنّ أحد أهداف هذا الكتاب هو استكشاف العلاقات المعقّدة بين الخيوط والجمعيات المتداخلة لثقافتنا والمستويات المتشابكة والمتناقضة لعقولنا. سيحاول هذا الفصل الأوّل تقشير بعض هذه الطّبقات الذّهنيّة قبل أن ينفذ إليها في الفصول التّالية بتأثير بيئتنا الاجتماعيّة. لقد اخترت أن أبدأ من الأسفل، وأن أعمل انطلاقا ممّا يُنظر إليه على أنّه الأعماق المعتمة للاّوعي المجهول، وصولا إلى التّشريح المعاصر للاّوعي، قبل أن أكسر السّطح للنّفاذ إلى الأفكار الأكثر شيوعا عن الذّاتيّة السّرديّة.

1. الاتّجاهات التّاريخيّة في نظريّة اللاّوعي

أصبح اللاّوعي فكرة شائعة في ثقافتنا، ويمكن للعموم الوصول إليها من خلال أعمال سيغموند فرويد وأتباعه. كان احتكار فرويد للمصطلح ناجحا جدا لدرجة أنّنا عندما نفكّر في الجزء المجهول من حياتنا العقليّة، عادة ما نفعل ذلك من منظور الدّوافع والمثيرات الغامضة الّتي تطفو على السّطح من خلال الأحلام والنّكات وزلاّت اللّسان، فضلا عن الحالات العصابيّة والعُقد.

ومع ذلك، فقد سبقت فرويد ولحقته سلسلة طويلة من الرّؤى البديلة الّتي لم تثبت للعقل الشّعبيّ جدارتها. ومن أجل توضيح البعض من هذه الرؤى، سأرسم الخطوط العريضة لثلاثة فروع تاريخيّة في العمل على اللاّوعي – وهي اللاّوعي الخارق للطّبيعة أو الجوهريّ، واللاّوعي الطّبيعيّ، واللاّوعي الميكانيكيّ – تمهيدا لمناقشة الأعمال المعاصرة حول الوعي واللاّوعي.[34]

2. اللاّوعي الخارق للطّبيعة

في **الإلياذة**، لا يبدو أنّ أحدا يلوم أخيل على سلوكه، مع أنّه قد يبدو لنا اليوم شخصيّة غير محبّبة مطلقا. فعدوانيته وقسوته، فضلا عن السّرعة الّتي يرى بها الإهانة، تعزى إلى عمل أهوائه: إنّها خارجة عن إرادته الواعية وغالبا ما تكون بإيعاز من الآلهة الّتي

(34) تستند هذه العناوين بشكل فضفاض إلى تلك المستخدمة في: Reed, 'The separation of psychology from philosophy', pp. 329–35.

تسعى إلى تحقيق غاياتها الخاصّة. ومن ثم فهو غير مسؤول عليها لأنّ عقله المنطقيّ لا يستطيع معرفة هذه الدّوافع أو التّحكم فيها. إنّ الآلهة في هذه الأسطورة اليونانيّة، وفي الأساطير اليونانيّة اللاّحقة، تعمل بوصفها لاوعيا خارجيّا تقريبا. فسلوكها يكشف عن العديد من الخصائص الّتي نربطها اليوم باللاّوعي. إنّها آلهة غير عقلانيّة، تطالب بإشباع رغباتها فورا، وغالبا ما تذهب إلى أقصى الحدود في سبيل تحقيقها. في هذه القصص، يتأثّر سلوك البشر العقلانيّ بطبيعته بهذه الكائنات المتقلّبة وغريبة الأطوار، ومن ثمّ لا يمكن إلقاء اللّوم على أولئك الّذين وقعوا في شباك مكائدها.[35]

مع ظهور المسيحيّة، انقلب استقطاب هذه الدّيناميكيّة. فقد صار الدّافع اللاّعقلانيّ الآن كامنا في البشر أنفسهم، ويمكن من خلال شفاعة إله خيّر للغاية التغلّب على هذه الدّوافع، بفضل النّعمة الإلهيّة على سبيل المثال. وهكذا أصبحت الرّوح، بوصفها ذلك الجزء من الألوهيّة المقيمة في البشر، المكوّنَ العقلانيّ للحياة العقليّة، أي ما يعادل ما نسمّيه الآن الوعي. فيؤكّد أوغسطين Augustine، على سبيل المثال، أنّ الوعي بأنّنا على قيد الحياة يعني الوعي بأنّ لدينا روحا، ومن ثمّ فهو يساويها بالوعي الذّاتيّ.[36] ويعرّف توماس الأكويني الرّوح فيما بعد بأنّها «مبدأ النّشاط الفكريّ... ويسمّى

(35) للاطّلاع على نقاش رائع أوسع لهذه الحجّة، انظر: Jaynes, *The Origin of Consciousness*.

(36) للاطّلاع على نصّ ممتاز عن أوغسطين في هذا الصّدد، راجع: Hölscher, *The Reality of the Mind*.

أيضا العقل أو الذّهن».[37]

ولكن هناك تأثيرات خفيّة خارج هذا الوعي، تأثيرات غير قابلة للتّحليل الاستبطانيّ الّذي ابتكره أوغسطين ومارس تأثيرا مستمرّا حتّى القرن التّاسع عشر. فما يقع خارج الوعي العقلانيّ، سواء كان يعزى إلى أفعال الآلهة اليونانيّة أو إلى تقاعس الإله المسيحيّ، اعتُبر منفصلا أنطولوجيّا عن الوعي، وخارقا للطّبيعة، وبعيدا عن دائرة التّحليل المنطقيّ. وعلى حدّ قول أوغسطين: «أنا نفسي لا أستطيع أن أفهم مجمل نفسي».[38]

2.1. اللاّوعي الطّبيعيّ

قد لا يكون اللاّوعي قابلا للتّحليل المباشر عن طريق الاستبطان، ولكن يمكن الاستدلال على تأثيره وحضوره. فقد أصبح يُنظر إلى هذا الحضور على أنّه ظاهرة طبيعيّة وليس ظاهرة خارقة للطّبيعة. ومن الأمثلة على ذلك تقسيم أفلاطون الثّلاثيّ للنّفس إلى عقل وروح وشهيّة.[39] إنّ هذا التّقسيم هرميّ مع الرّوح، وحتّى وإن كان غير عقلانيّ، فإنّه يُنظر إليه على أنّه حليف العقل، مع الشّهيّة الّتي تلعب التّأثير المدمّر. هنا يمكن مساواة العقل مع الوعي، والرّوح مع الشّهيّة بوصفها رغبات ودوافع غير

---

(37) Aquinas in Sahakian, *History of Psychology*, p. 23. See also Kenny, *Aquinas on Mind*.

(38) Augustine, *Confessions*.

(39) Plato, *The Republic*, Bk 4 §2 and translator's note pp. 207–8.

واعية لا بدّ من السّيطرة عليها. في محاورة **فيدروس** Phaedrus، على سبيل المثال، نجد صورة للعقل في شكل سائق عربة يُبقي خيول الرّوح الجامحة والرّغبة تحت سيطرته. ومع ذلك، فإنّ أفلاطون لا يفضّل العقل ببساطة على عنصري الرّوح الآخرين. فالموضوع التّنظيميّ الموجّه في **الجمهوريّة** هو التّوازن وليس الإخضاع.

تولد العدالة في الفرد من التّوازن بين السّمات العقليّة والجسديّة المتناقضة، تماما مثلما تولد في الدّولة من التوازن بين جميع المكوّنات المختلفة للمدينة، بحيث يَعرف كلّ منها مكانه ويتصرّف داخل مجال نفوذه الخاصّ. يمكن أن نتبيّن ذلك بوضوح في مناقشة أفلاطون لفضيلة الانضباط الذاتيّ.[40] فهو يعتبر أنّ الشّخص يكون «سيّد نفسه [كذا]» حين يتحكّم العنصر الأفضل في شخصيّته على العنصر الأسوأ فيها.

علاوة على ذلك، يسلّط أفلاطون في الكتاب الرّابع الضّوء بشكل مباشر على علاقة الانسجام بين الفرد والدّولة. «لم تكن الدّولة عادلة إلاّ عندما كان كلّ عنصر من العناصر الثّلاثة داخلها يهتمّ بأعماله الخاصّة... [و] لن يكون كلّ واحد منّا صالحا ويؤدّي وظيفته الخاصّة به إلاّ إذا أدّى كلّ جزء منه وظيفته الخاصّة.»[41] نتبيّن في هذا القول ربطا بين الفرد والدّولة، ليس لأنّهما يعكسان بعضهما البعض فقط، ولكن أيضا لأن لعب الفرد لدوره المناسب

(40) Ibid. Bk 4 431–2b.
(41) Ibid. Bk 4 441d–e.

في المجتمع مشروط بأن تكون عناصر النفس الداخلية في وئام. فالتّوازن الدّاخليّ يؤدّي إلى التّوازن الخارجيّ، وكلاهما يُعدّان شكليْن من أشكال الصّحّة الجسديّة والسّياسيّة على حدّ سواء.[42]

في هذا التّصوّر، يُنظر إلى الأجزاء غير العقلانيّة من النّفس على أنّها تحتلّ مكانة مهمّة في الأداء العقليّ. فالإفراط في العقل حدّ الانتشاء أمر غير مرغوب فيه تماما، حتّى وإن لم يكن خطيرا لهذه الدّرجة، مثله مثل الإفراط في الرّوح أو في الشّهيّة. يصف أفلاطون في محاورة **فيدروس** الفيلسوف الّذي يفضّل العقل على العنصرين الآخرين بأنّه مصاب بنوع من الجنون. إننا نرغب في الشرف من خلال الروح، ولهذا يجب أن يكون هذا العنصر أكثر حرّيّة في لحظات المعركة حتّى تتشّبع أنفسنا بالشّجاعة. أمّا الشّهيّة، فهي ضروريّة لبقائنا اليوميّ بما أنها تدفعنا إلى الرّغبة في الطّعام والإنجاب. وهكذا يتمّ تصوير الأجزاء غير العقلانيّة من حياتنا العقليّة باعتبارها مكوّنات طبيعيّة وأساسيّة، مع تكليف الوعي العقلانيّ بمهمّة التّحكّم في نزعاتها الأكثر وحشيّة.

يمكن تبيّن هذه النّظرة إلى اللاّوعي بوصفه نوعا من الغريزة الطّبيعيّة في مفهوم «إرادة الحياة» لشوبنهاور Schopenhauer أيضا. ففي تصوره للاّوعي الخارق للطّبيعة، نجد أن كلّ ما يكمن خارج الوجود الواعي مساو للشيء في ذاته الكانطيّ (النومين). وقد اقترح شوبنهاور أن يكون هذا الكيان الجوهريّ هو نفسه

(42) Ibid. Bk 4 444d–e.

«الإرادة» (will). جادل شوبنهاور بأن الفعل الجسدي المنبثق مما نعدّه عزمًا (volition) يمثل في الواقع، بفضل الاستبطان الذي يعني انتقال الوعي إلى الداخل، العزم (volition) ذاته. إن الجسد وأفعاله هما الإرادة المتحققة موضوعيًا، أي بناء الإرادة من حيث المقولات الكانطيّة المتمثّلة في المكان والزّمان والسّببية في عالم الظّواهر.

رغم ذلك، لا يمتلك كلّ منّا إرادة فرديّة. فالتّعدد ينتمي إلى عالم الظّواهر بينما يخفي وراءه إرادة موحَّدة واحدة، أو «دافعا أعمى لا يقاوم» أو «سعيا لا نهاية له».[43] يدافع شوبنهاور عن استخدام كلمةٍ تنطوي عادةً على اتّجاهية الفكر لوصف قوّة بلا اتّجاه، بادعائه أنّه يمكننا فهم المفهوم بسهولة أكبر من خلال ربطه بتجربتنا الخاصّة في العزم. وبما أنّ الإرادة هي مسعى لا نهاية له يتحقّق من خلال العديد من الظّواهر المختلفة، وهذا يشمل الحيوانات والنّباتات والجماد وكذلك البشر، فإنّها لن تعثر على الهدوء أو الرّضا أبدا، وغالبا ما تتصارع مع نفسها، ممّا يؤدّي على سبيل المثال إلى نشوب الحرب.

وفقًا **لشوبنهاور**، إنّ أصل كلّ الشّرور بالنّسبة إلى البشر هو عبوديّة الإرادة. فالبشر في الأساس هم غير عقلانيين، إذ تحرّكهم الرّغبة والعاطفة، في حين أنّ الإرادة تسعى إلى الرّضا. أمّا العقل فما هو إلاّ أداة تمّ تطويرها وتعظيمها لخدمة هذه الغاية. ومع ذلك، فإنّ

(43) Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, Bk 4 §54, Bk 2 §29.

العقل البشريّ قادر على تجاوز السّعي وراء ما هو ضروريّ لمجرّد البقاء على قيد الحياة، وعلى استخدام طاقته الفائضة في محاولة لتحرير نفسه من قبضة الإرادة. يمكن تحقيق ذلك على المدى القصير من خلال التّأمّل الجماليّ الذي يتمّ فيه تقدير الفنّ لمعناه الجماليّ فقط وليس بوصفه موضوعا للرّغبة. هكذا يمكن أن نصل إلى مستوى من الهدوء غير المغرض. أمّا الخيار طويل الأجل الذي يحقق رضا أكبر إرضاء، فيتمثّل في توخّي مسار شبيه بالمسار البوذيّ لغاية إدراك الطّبيعة الفانية للسّعادة، وتحويل العقلانيّة الفائضة إلى اشمئزاز من الإرادة والتّخلّي عنها.

هكذا نصل إلى علاقة رائعة بين الوعي واللاّوعي عند شوبنهاور، علاقة جديرة بالمزيد من الدّراسة لأنّها تستبق كلاًّ من فرويد ونيتشه، وسنتبيّن أهمّيتها من جديد في الفصول التّالية.

في ملحق المجلّد الثّاني من **العالم باعتباره إرادة وتمثلا** الذي يحمل عنوان «في أولويّة الإرادة في الوعي الذّاتيّ»، يعتبر شوبنهاور أنّ الوعي ظاهرة عرضيّة للإرادة:

«لأنّ الوعي مشروط بالعقل، والعقل ليس سوى حادث عَرَضي لوجودنا، ولأنّه وظيفة من وظائف الدّماغ الّتي، جنبا إلى جنب مع الأعصاب والنّخاع الشّوكيّ المرتبطين به، مجرد نتيجةٍ، منتَجٍ لبقية أعضاء الجسم، بل عنصرٍ طفيلي فيه طالما أنه لا يشارك مباشرة في آليته الدّاخلية ولكن يخدم فقط غرض الحفاظ على الذّات من خلال

تنظيم علاقات هذا الكائن الحيّ مع العالم الخارجيّ».[44]

هذا هو السلف المباشر للأفكار الّتي سنتعرّض لها في القسم الموالي من هذا الفصل. فالوعي مساو للمعرفة، ويقال إنّ الإرادة توجد في موقع ما هو معلوم. لأنّ المعلوم يُعتبر ضروريّا للعالمِ. وهنا يتردّد صدى أوغسطين حين يقول «من المؤكّد أنّ العقل يقيم علاقة ألفة مع الإرادة، ولكنّه لن يكون على دراية بجميع شؤونها».[45]

إن فكرة الإرادة الحرّة، كما يتمّ تصوّرها حاليّا، غريبة تماما عن شوبنهاور. فنحن في هذا التّصوّر لا نسيطر بوعي إلاّ على القليل جدّا من أفعالنا. فـ«العقل في الأصل غريب عن قرارات الإرادة»، إنه يقدّم الدّوافع الّتي تعمل الإرادة على أساسها، لكنه يصبح مطّلِعًا على العواقب تقريبا مثل أيّ طرف ثالث ويسعى دائما إلى اكتشاف نوايا الإرادة.[46] ويؤثّر ذلك بعد ذلك على قدرتنا الواعية على التّأثير في الإرادة. ولكن من الممكن إحداث هذا التّأثير عبر تقنيات معيّنة مثل الاستحضار العقلي الواعي للصّور أو الذّكريات الّتي تربك الإرادة. إذ يمكن لفكرة غير سارّة، على سبيل المثال، أن تبعث على «القلق الّذي يؤدّي إلى انقباض القلب، وتدفّق الدّم ببطء». وعلى الرّغم من أنّ العقل يمكن أن يقود الإرادة بهذه الطّريقة، والّتي شبّهها شوبنهاور بممرّضة أطفال تثير في الطّفل الفرح أو الحزن من خلال القصص، إلاّ أنّ الإرادة تعيد تأكيد أولويتها «من

(44) Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, Supplement to Bk 2, p. 87.
(45) Ibid. p. 94.
(46) Ibid. p. 92.

خلال منع العقل من استدعاء أفكار معيّنة، وذلك بقمع بعض تيّارات الفكر» الّتي تعرف الإرادة أنّها ستسبّب لها الألم، وهي الآليّة الّتي عدَّها فرويد لاحقا آليّة قمع.[47] وبينما عدَّ أفلاطون أنّ ضبط النّفس من شأنه أن يحافظ على توازن عناصر الرّوح الثّلاثة، مع التّأكيد على العنصر العقلانيّ إذا وُجد، جادل شوبنهاور بأنّ سيطرة الإرادة على العقل تعني أن «أن يكون المرء سيّد نفسه».[48]

ومع ذلك، يذهب شوبنهاور في الجزء الرّابع من كتاب **العالم باعتباره إرادة وتمثلا** إلى أنّ إنكارَ إرادة الحياة وسيلةٌ يمكن للعقل أن يتصرّف من خلالها، ليس باعتباره مزوّدا للدّوافع الّتي يجب أن تعمل الإرادة على أساسها، بل بوصفه «أكثر هدوء من الإرادة».[49] فمن ناحية، يمكن للمعرفة أن تدفع الإرادة إلى التّصرّف في اتجاهات جديدة، «لكنّها لا تستطيع أبدا أن تجعل الإرادة تريد شيئا مختلفا حقّا عمّا كانت تريده حتّى الآن؛ فهذا الشّيء يظلّ غير قابل للتّغيير، بما أنّ الإرادة، بعد كلّ شيء، ليست سوى تلك الرّغبة نفسها، والّتي كان يتحتّم تعطيلها لولا ذلك.»[50] ولكنّ الإرادة لا يمكن تعطيلها، وإنما رفضها. فبعد فترة طويلة من تغلغل المرء تدريجيّا في طبيعة الواقع، ممّا يجعله يدرك الطّبيعة السلبيّة للسّعادة بوصفها توقّفا مؤقّتا للرّغبة وتنمية للتّعاطف مع الآخرين، يمكنه

(47) Ibid. p. 91.
(48) Ibid. p. 92.
(49) Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, Bk 4 §54.
(50) Ibid. §55.

الانتقال إلى المرحلة التّالية المتمثّلة إمّا في الزّهد أو في النزعة الجمالية. يقول شوبنهاور:

«إنّ كلّ من وصل إلى هذه الدّرجة يظل، بما هو جسد حيّ، وبما هو تمظهر ملموس للإرادة، دائما يشعر بالتّصرّف الطّبيعيّ تجاه أيّ نوع من أنواع الإرادة؛ ولكنّه يعمد إلى قمعها بإجبار نفسه على الامتناع عن فعل كلّ ما يودّ القيام به، وعلى العكس من ذلك، على فعل كلّ ما لا يريد القيام به، حتّى لو لم يكن له من هدف آخر سوى العمل على قتل الإرادة».[51]

ولكنّ هذه العمليّة ينبغي أن تكون صراعا مستمرّا، طالما أنّ هناك دائما خطرا ماثلا يتمثّل في إعادة الإرادة تأكيد أولويتها.

يتساءل شوبنهاور في نهاية العمل عمّا إذا لم يكن انتصار العقل هذا على الإرادة، والوعي على اللاّوعي، متناقضا مع توصيفه السّابق للإرادة بأنّها المبادر الرّئيس. وردّا على ذلك، ادّعى أنّ الإرادة تظلّ دائما هي أساس الواقع، ولكنّ الظّواهر الّتي تنبثق عنها يمكن أن تعارضها. وقدّم مثالا على ذلك بالأعضاء التّناسليّة التي ستظلّ موجودة دائما، بوصفها مظهرا مرئيّا للدّافع الجنسيّ، حتّى لو تمّ قمع هذا الدّافع ولم يتمّ وضعه موضع التّنفيذ. إنّ التّناقض بين أولويّة الإرادة وإنكار العقل لها، من خلال نمط معدّل من المعرفة، انعكاسٌ للتّناقض الأعمق لتشريط الإرادة غير المشروطة عندما

(51) Ibid. §68.

تدخل إلى العالم الظّاهريّ.[52]

تواصل عمل شوبنهاور على يدي تلميذه الأوّل، إدوارد فون هارتمان Eduard von Hartmann. سعى هذا الأخير إلى التّوفيق بين شوبنهاور وهيجل من خلال وضع عنصر غائيّ للإرادة. ومع ذلك، وفي سياق تشاؤميّ دائما، جادل فون هارتمان بأنّه مع نموّ العقل تزداد التّعاسة، وأنّ تقدّم الحضارة الماديّ ليس سوى آليّة غير واعية لتدمير الجنس البشري نفسه وارتأى أنّ التّطور الكامل سوف يبلغ ذروته عندما يتمّ صقل العقل إلى الدّرجة الّتي يعترف فيها بعدم جدوى الإرادة والرّغبة، وينتحر الجنس البشريّ بشكل جماعيّ.[53] (يمكن أن نرسم خطّا فكريّا عرضيّا شيّقا من شوبنهاور، مرورا بفون هارتمان، وصولا إلى فكرة كامو عن الانتحار باعتباره الحدّ النّهائيّ للنّقد).

على العكس من ذلك، فضّل نيتشه تفسيرا أكثر ديناميكيّة لتأكيد قيمة الحياة. إذ نجد عنده، كما عند شوبنهاور، الحجّة القائلة بأنّ هناك مبالغة في تقدير دور الوعي بعد كانط والفلسفة الفكراوية (intellectualism)، والحال أنّ «الوعي هو مجرّد سطح».[54] يذهب نيتشه إلى أنّ هناك فرقا بسيطا بين اليقظة والحلم: إن «ما يسمى وعينا كله تعليقٌ رائع إلى حدّ ما على نصّ مجهول، وربّما لا

(52) Ibid. §70.

(53) Von Hartmann, *The Philosophy of the Unconscious*. رفض شوبنهاور نفسه أن يكون الانتحار استسلاما للهزيمة أمام الإرادة.

(54) Nietzsche, 'Ecce Homo', p. 710.

يمكن معرفته، ولكنّه محسوس... فهل نحن حقّا بحاجة إلى أن نقول... إنّ التّجاربَ قصصٌ خياليّة؟»[55] يطوي نيتشه الوعي في ثنايا الجسد، ولا يرى العقل إلاّ بوصفه اشتغالا للجسد: «الجسد هو أنا تماما ولا شيء آخر، والرّوح هي مجرّد كلمة لشيء عن الجسد».[56] ولا تنشأ فكرة الوعي إلاّ من ضرورة التّواصل الاجتماعيّة.[57]

يتبنى نيتشه الصّيرورة، وهذا هو الجانب من فكره الذي يدرجه كونولي Connolly في مفهوم «التّقنية» الخاص به. إلا أن مفهوم الصيرورة يولي تقديرًا أكبر لدور الوعي المحدود في هذه العمليّة. فنيتشه يعتنق القدريّة، ويرفض الإرادة الحرّة كما يتمّ فهمها عادة باعتبارها سيطرة واعية تماما. ولكنّنا مع ذلك لسنا سلبيين في مواجهة قوى خارجيّة لا يمكن السّيطرة عليها، ما يجب علينا القيام به فقط هو أن نتعلّم قبول مكاننا بينها. يمكن لفعلنا أن يؤثّر في العالم، ولكنّنا نتأثّر بدورنا بعالم داخليّ، فضلا عن عالم خارجيّ، لا يمكننا أن نسعى إلى السّيطرة الكاملة عليه. وهكذا فإنّ الحرّية حسب نيتشه تنشأ من القبول الحقيقيّ بهذا الأمر. «إنّ العبارة التي أعبر بها عن عظمة الإنسان هي حبّ القدر amor fati... ليس فقط [تحمّل] ما هو ضروريّ، ناهيك عن إخفائه... ولكن حبه

---

(55) Nietzsche in Kaufmann, *Nietzsche, Heidegger and Buber*, p. 55.

(56) Nietzsche, 'Thus spoke Zarathustra', Bk V §354.

(57) Nietzsche, *The Gay Science*, p. 111.

أيضا». [58]

لا ينبغي فقط أن نقبل بأنّ الوعي محدود، بل يجب علينا أيضا حسب رأي نيتشه أن ندرك حقّا المخاطر الّتي يمثّلها الوعي في سياق حياتنا العقليّة. فـ«الوعي ليس سوى المرحلة الأخيرة من التّطور العضويّ، وهو على هذا النّحو أقلّ تطوّرا وأقلّ قوّة». ويجادل نيتشه بأنّ الوعي غير النّاضج نسبيّا يجب على اللاوعي أن «يستبد به كليّا»، وإلاّ «فإنّنا سوف نهلك في وقت أقرب ممّا نتصوّر» كضحايا لكلّ معتقد أو فكرة سريعة الزّوال. إنّ الوعي في هذا التّصوّر متغيّر ومتقطّع، في حين أنّ اللاّوعي ثابت وأساسيّ. [59]

يمكن العثور على موضوعات أفلاطون وشوبنهاور ونيتشه مجتمعة في فرويد. فمع هذا الأخير، اكتمل تطبيع اللاّوعي على المستويين النّفسي والثّقافيّ. ولكن هناك أيضا عنصر في ذاته للاّوعي، لا يمكن أبدا سبر أغواره تماما وسيظلّ في الغالب مجهولا. عرف علم النفس الواصف (metapsychology) الفرويدىّ العديد من التّغييرات، وقام فرويد بنفسه بتنقيحه باستمرار طوال حياته في ضوء العمل العلاجيّ الّذي قام به هو وآخرون. وسيكون من المفيد في سياق أغراضنا رصد التّقسيم القياسيّ إلى ثلاث فترات متتالية، ألا وهي نموذج الصّدمة العاطفيّة، والنّموذج الطّوبوغرافيّ، والنّموذج البنيويّ.

---

(58) Nietzsche, 'Ecce Homo', p. 714

(59) Nietzsche in Assoun, *Freud and Nietzsche*, p. 110.

استند نموذج الصدمة العاطفية المبكر إلى ملاحظات فرويد، وكذلك فرانز بروير Franz Breuer، حول المرضى الهستيريين.[60] ففي حين اعتقد بروير أنّ الانفصال بين العقل الواعي والعقل اللاّواعي حدث في المرضى الذّهانيين عندما طفى الضّغط المكبوت للقوى العاطفيّة على السّطح في شكل أعراض ذهانيّة، جادل فرويد بأنّ الانفصال يحدث أيضا في الأشخاص الأصحّاء عقليّا.

في ذلك الوقت، كانت فكرة اللاّوعي شائعة أيضا بشكل عامّ في فيينا، وكان فرويد ودائرة معارفه على اطّلاع بأعمال شوبنهاور وفون هارتمان. فسعى فرويد إلى نقل الفكرة من المجال الفلسفيّ وربطها بتجربته السّريريّة الأخيرة. في هذه المرحلة، تصوّر فرويد وظيفة الجهاز النفسيّ على أنّها تشريط للكائن الحيّ مع ضغوط العالم الخارجيّ (الصّدمات). إذ يتمّ قمع الأفكار غير المتوافقة مع المعتقدات الواعية للأنا الّتي تنمو مع نموّ الطّفل، وإجبارها على الدّخول إلى مجال اللاّوعي، ومن ثمّ يتمّ فصلها عن الوعي. في هذه النّسخة الأولى من الأنا، تكون هذه الأخيرة مضطرّة إلى مواجهة العالم الخارجيّ، ممّا يوحي بتبلور النّموذج البنيويّ النّهائيّ الّذي ستكون فيه ممزّقة بين الضّغوط الخارجيّة والضّغوط الدّاخليّة. ومع ذلك، لا تزال الأنا في هذه المرحلة أكثر سيطرة بما أنّها تؤدّي الوظيفة القمعيّة نفسها، وتهبط بالمحتويات العقليّة إلى اللاّوعي كشكل من أشكال الحماية الذّاتيّة.

(60) Freud and Breuer, *Studies on Hysteria.*

كانت هذه المرحلة من علم النّفس الواصف الفرويديّ قصيرة نسبيّا، إذ امتدّت فقط من مقال «الذّهان العصبيّ للدّفاع» [1894] إلى كتاب **دراسات في الهيستيريا** [1895]، إلى أن تمّ استبدالها بشكل رئيسيّ بالفصل السّابع من **تأويل الأحلام** [1900].(61) سمي النموذج الطوبوغرافي اللاحق بهذا الاسم لأنّ العناصر العقليّة صارت الآن منظّمة رأسيّا من حيث العمق بدلا من التّمييز الأفقيّ نسبيّا بين الوعي واللاّوعي في نموذج الصّدمة العاطفيّة. فإلى جانب الوعي واللاّوعي، يتمّ افتراض كيان آخر، هو ما قبل الوعي، ويتمّ تحليل بنية هذه المكوّنات الثّلاثة بشكل أعمق من ذي قبل.

مرّة أخرى، يتكوّن اللاّوعي من دوافع ورغبات غير مشبَعة، عادة ما تكون جنسيّة أو عدوانيّة، وتسعى إلى الإشباع. تُعَد هذه الرغبات خطيرةً على الكائن الحيّ ولذلك يتمّ التّحكّم فيها بعيدا عن الأداء الواعي، وهي قادرة على الوصول إلى السّطح، ولكن في شكل مقنّع فقط، مثل التصعيد **sublimination** الّذي يتمّ فيه تحويل الرّغبات ثقافيّا إلى أهداف أكثر قبولا من النّاحية الاجتماعيّة. ولكنّ اللاّوعي يحتوي على مخزون الطّاقة النّفسيّة الّتي تغذّي الحياة العقليّة، وبالتّالي فهو المسيطر حتّى وإن تصرفت دوافعه فقط بشكل مشوّه. وهكذا يُنظر إلى الاستمتاع بالخطابة أو التّمثيل، على سبيل المثال، على أنّه نتاج لرغبات جنسيّة فظّة وخام يجب أن تجد طريقها

---

(61) Freud, *The Interpretation of Dreams.*

للتّنفيس وأن تقوم بذلك في شكل أقلّ خطورة.

إنّ المحرّك الأساسيّ للنّشاط العقليّ هو البحث عن التّوازن العقليّ عبر تفريغ التّوتّر النّاجم عن رغبات اللاّوعي. فاللاّوعي لا يعترف بأيّ قواعد، ويتصرّف فقط على أساس «مبدأ اللّذّة» الّذي يطمح من خلاله باستمرار إلى الإشباع.(62) كما أنّ محتوياته لا تعمل وفقا لمبادئ الزّمان والمكان والسّببيّة الكانطيّة، وهي في علاقة متناقضة وعشوائيّة.

تتمثّل الوظيفة الرّئيسة لما قبل الوعي في العمل كمصفاة تحمي الوعي من وساوس اللاّوعي الخطيرة، وذلك بتحويل رغباته إلى أشكال أكثر قبولا تتراوح من النّشاط العقليّ المحض، مثل الأحلام وأحلام اليقظة والهلوسات، إلى مشتقات من الأمنيات الّتي وُضعت موضع التّنفيذ في شكل مختلف في العالم الحقيقيّ. إنه أيضا غير واع، وهو ما يعد أحد التغييرات الرئيسة في نموذج الصّدمة العاطفيّة. فآليّة القمع والتّصفية لم تعد واعية، وهو ما يحدّ من اختصاص العقل الواعي وقدراته. في الواقع، لدينا الآن مستويان من الرّقابة: أوّلهما الحدود من اللاّوعي إلى ما قبل الوعي، وثانيهما الحدود ممّا قبل الوعي إلى الوعي.

بالإضافة إلى عناصر اللاّوعي الّتي تمكّنت من المرور، إمّا في

---

(62) للاطّلاع على مبدأي المتعة والواقع، انظر: Freud, 'Formulations on the two principles of mental functioning', in *On Metapsychology*؛ وعلى اللاّوعي بشكل عامّ، انظر في الكتاب نفسه: 'A note on the Unconscious in psycho- analysis' and 'The Unconscious'.

شكلٍ معدَّل بشكل مناسب أو عن طريق شقّ طريقها عنوة دون تغيير، يحتوي ما قبل الوعي أيضا على تمثيلات عقليّة ناجمة عن الاتّصال بالعالم الخارجيّ والأداء الإدراكيّ والخياليّ ما قبل الواعي. ويُعزى الجزء الكبير من المعالجة الآليّة في النّماذج الفرويديّة الّتي سنراها في القسم التّالي إلى ما قبل الوعي، مثل الإدراك الباطني، والطبيعة الآلية للمهام المتكرّرة، والإلهام المفاجئ لحلّ المشكلات. إنّ ما قبل الوعي «يفكّر»، في حين أنّ اللاّوعي لا يفعل ذلك، لأنّه ببساطة يريد، كما هو الحال عند شوبنهاور.

يقود تأثير العالم الخارجيّ ما قبل الوعي والوعيَ إلى العمل وفقا لـ «مبدأ الواقع». فعلى عكس أداء اللاّوعي التبسيطيّ للغاية - وهو الّذي أسماه فرويد «العمليّة الأوّليّة» - يقوم ما قبل الوعي والوعي بأداء أكثر تعقيدا، سمّاه فرويد «العمليّة الثّانويّة» المشروطة بالمنطق والعقل والمدوّنات الخارجيّة للأخلاق والسّلوك والتّوقّعات السّلوكيّة.

إنّ أصغر جزء من الأداء العقليّ هو ذاك الّذي يحتلّ مكانه في الوعي، وهو، على عكس الاثنين الآخرين، يتمتّع بجودة هذه الصّفة المرتبطة به. في المرحلة الثّانية لفرويد، لا نجد تركيزا كبيرا على الوعي ممّا يعكس دوره المحدود وأولويّة اللاّوعي. فالوعي يحتوي على تلك الأفكار الّتي مرّت عبر المستوى الثّاني من رقابة ما قبل الوعي، فضلا عن عناصر العالم الخارجيّ الّتي تتلقّى اهتماما مباشرا في أيّ وقت من الأوقات. وتتّضح خاصّيّة الوعي العابرة

من خلال مقارنة فرويد له بلوحة الكتابة الغامضة، وهي لعبة من العصر الفيكتوري تتكوّن من كتلة شمعيّة مغطّاة بالسّيلولويد الشفّاف التي يمكن للمرء أن يكتب عليها بقلم. وعندما يتمّ فصل السّيلولويد عن كتلة الشّمع، تختفي الكتابة من السّطح وتتركه واضحا، ولكنّ البصمة، أو الأثر، تظلّ ظاهرةً على كتلة الشّمع. تطفو الأفكار على سطح الوعي، وتتلاشى بتوجيه الانتباه إلى مكان آخر، لكنّها تترك دائما بصمة على ما قبل الوعي.[63]

سلّطت التّجربة السّريريّة والتّناقضات النّظريّة الدّاخليّة في بداية المرحلة الثّانية الضّوء على مشاكل في النّموذج الطّوبوغرافي. وأحد الأمثلة على ذلك هو القول إنّ الأفكار ما قبل الواعية يمكن أن تصبح واعية إذا تمّ توجيه الانتباه إليها، وهو ما يتعارض مع طبيعتها اللاّواعية بالأساس. وثمّة مسألة أخرى تتمثّل في إعادة تقييم الدّوافع.

كان فرويد في معظم المرحلة الثانية يعتقد أنّ الدّافع الأساسيّ دافع جنسيّ، غير أنّ التّجربة السّريريّة للأشخاص الّذين يكرّرون أنماطا مدمّرة دفعته إلى صياغة فكرة «غريزة الموت» جنبا إلى جنب مع «غريزة الحياة». تعود جذور غريزة الموت، أو التّاناتوس Thanatos، إلى الفكرة القائلة بأنّ الغرائز الّتي توجّه الفعل البشريّ تمثّل الكائن الحيّ الذي يحاول استعادة حالة سابقة من التّوازن النّفسيّ، والّتي-تجد تعبيرها النّهائيّ حسب فرويد. في المقابل، تتكوّن

(63) Freud, 'A note upon the mystic writing pad', in *On Metapsychology.*

غريزة الحياة، أو إيروس Eros، من تلك القوى الغريزيّة الّتي تسعى إلى الحفاظ على وجود الكائن الحيّ نفسه في مواجهة الأخطار الخارجيّة في سبيل عيش مسار حياته والموت موتا «طبيعيّا» بأسباب داخليّة.[64] ومع ذلك، لا يمكن دمج غريزة الموت بشكل مناسب في النّموذج الطّوبوغرافي نظرا لمسلّمته القائلة بأنّ الطّاقة الدّافعة الأوّليّة هي دائما ليبيديّة (شهوانيّة) أو جنسيّة. في المرحلة الثّانية من علم النّفس الواصف الفرويديّ، اعتبر فرويد السّلوك والتّفكير مدفوعين داخليّا في المقام الأوّل برغبات اللاّوعي الّتي تمرّ بعمليّة رقابة في مرحلة ما قبل الوعي. ومع ذلك، أولت المرحلة البنيويّة الثّالثة اهتماما أكبر بكثير لتأثير العالم الخارجيّ على السّلوك. وتمّ أيضا إنزال ثنائيّة الوعي واللاّوعي إلى الخلفيّة حيث تحتوي بنيتان من البنى العقليّة الجديدة، وهما الأنا والأنا الأعلى، على عناصر واعية وغير واعية في الوقت نفسه، وتمّ التّركيز بشكل أكبر على عمليات التّحوّل الّتي مرّت بها الرّغبات اللاّوعية قبل بلوغها السّطح.

إنّ الهو (id) مرادف للاّوعي في النّموذج الطّوبوغرافي. فهو يحتوي على رغبات الطّفولة الغريزيّة غير المتحقّقة والمشروطة اجتماعيّا، والّتي يتعذّر على الوعي الوصول إليها، على الرّغم من أنّ الدّافع العدوانيّ الآن يتقاسم نفس المكان مع الدّافع الجنسيّ بوصفه عاملا محفّزا. مرّة أخرى، إن الهو هو الكيان الّذي يتمتّع بالقوّة

(64) Freud, 'Beyond the Pleasure Principle', in *On Metapsychology*.

الدّيناميكيّة الّتي تنشّط البنى الأخرى. فيصبح التّركيز الآن منصبّا أكثر على عوامل النّموّ، مع الأخذ بالاعتبار المراحل النّفسيّة والجنسيّة الّتي ينبغي حلّها مع نموّ الطفل. سيؤدي الفشل في حلّ مرحلة ما إلى تثبيت الهو، ممّا يؤثر على التّطوّر والسّلوك في المستقبل. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يؤدّي الفشل في حلّ المرحلة الشّرجيّة إلى هوس بالتّرتيب والنّظافة في وقت لاحق من الحياة. كما أنّ الفشل في حلّ المرحلة الفمويّة سيؤدّي إلى الإفراط في تناول الطّعام أو تعاطي الكحول والمخدّرات.

كما يتم تصور الأنا الأعلى بدوره على مستوى النمو باعتباره ناجما عن استدماج السّلطة ومدوّنات السّلوك المستمَدّة من الآباء أوّلا، ومن المعلّمين والأقران لاحقا، والّتي تنظم تصرّفات الأنا. إنّ سلف هذه الفكرة هو «المثل الأعلى للأنا» في المرحلة الثّانية،[65] والذي يعني استدماج قواعد الأبوين وتوقّعاتهما، ولكن توسعت الآن لتشمل وظائف الوعي الّتي تؤدّي إلى مشاعر الذّنب اللاّواعية الموجّهة للعديد من أفعال الأنا.

في المرحلة البنيوية أخيرا، توجد الأنا المحاصرة بين المطالب المتنافسة للهو والأنا الأعلى والعالم الخارجيّ المتنافسة، لخدمة ثلاثة سادة وفق تعبير فرويد.[66] لا ينبغي جعل الأنا مجرد مرادفٍ للوعي في النّموذج الطّوبوغرافي، كما هو حال الهو مع اللاّوعي، لأنّها يمكن

(65) Freud, 'On narcissism: An introduction', in *On Metapsychology*.
(66) Freud, *New Introductory Lectures*, p. 110.

أن تنطوي على عناصر لاواعية. (إنّ سبب الالتباس في الواقع هو ادّعاء فرويد أيضا بأنّ محتوياتها مشابهة لمحتويات ما قبل الوعي الطّوبوغرافي).[67] فيُنظر إلى الوعي على أنّه صفة لا يمتلكها سوى جزء من محتويات الأنا، ويُنظر إلى الوعي الطّوبوغرافيّ القديم على أنّه مجرّد عضو حسّيّ للأنا، حيث لا يمكن للهو والأنا الأعلى أن يصلا إلى الوعي عبر الأنا.

إن وظيفة الأنا هي التحكم في الوقت نفسه في الاتّصال بالعالم الخارجي، من خلال أنشطة معيّنة مثل الإدراك والفعل، وفي مطالب العالم الخارجيّ المتنافسة، أي الهو والأنا الأعلى. ويتمّ حلّ هذه الصّراعات عن طريق عمليّة تحويل للرّغبات غير المقبولة باستخدام آليات الدّفاع. في **محاضرات تمهيديّة جديدة في التّحليل النّفسيّ**، يصف فرويد الأنا بأنّها جزء بسيط من الهو الّذي تغير عبر الاتّصال بالعالم الخارجيّ، وفي مقارنة مماثلة لتلك الّتي استخدمها أفلاطون، شبّهها بفارس على صهوة حصان. يوفّر الحصان، أي الهو، الطّاقة، بينما يقوم الفارس بتوجيه حركاته وأهدافه.[68] ولكنّ العلاقة بينهما ليست دائما متناغمة، لا سيما بالنّظر إلى ضوابط الأنا الأعلى القمعيّة ومطالبها، وإن الصّراع بين البنى النّفسية يتمظهر في القلق.

ليست الحدود بين البنى الثّلاثة جامدة ويمكن أن تتغيّر. في

---

(67)Freud,'Anoutlineofpsychoanalysis',in *Psychoanalysis:ItsHistoryand Development.*
(68) Freud, *New Introductory Lectures*, pp. 109–10.

الواقع، يقال إنّ الغرض من التّحليل النّفسيّ هو تعزيز الأنا لتكون مستقلّة أكثر عن متطلّبات الأنا الأعلى، لتطالب بحقّها في منطقة عقليّة من الهو. وكما يقول فرويد، «حيثما يكون الهو، تكون الأنا».[69]

بالإضافة إلى إسناد دور للأنا مماثل للعقل عند أفلاطون، أدرك فرويد أيضا أوجه الشّبه بين نظريته ونظريّة شوبنهاور. فعندما كان بصدد وصف دافع الموت لجمهور قرّائه، توقّع منهم التّعليق التّالي، «هذا ليس علما طبيعيّا، بل فلسفة شوبنهاور!»[70] يشير البعض إلى الاختلاف بينهما بالقول إنّ شوبنهاور اعترف في نظريّته عن الصّراع البشريّ بوصفه رغبات الإرادة المتنافسة بعدوانيّة الدّوافع الفرويديّة فقط، في حين أنّ فرويد أعطى نفس الأهمّيّة لغريزة الحياة. ومع ذلك، بإمكاننا القول إنّ شوبنهاور أيضا قد دمج بين هذين الدّافعين في أداء الإرادة، كما رأينا ذلك أعلاه في مناقشة النّزعات المحافظة والنّزعات المدمّرة. وفي هذا الصّدد، يمكن القول إنّ فرويد يمزج بين نظريّة فون هارتمان عن الذروة الانتحاريّة للدّورة العالميّة، ونظريّة شوبنهاور. ومن ناحية أخرى، توازي غريزة الحياة عند فرويد توازي الجوانب الإيجابيّة في إرادة القوّة لنيتشه، كما أنّهما يشتركان في فكرة الدّوافع.[71]

(69) Ibid. p. 112.

(70) Ibid. p. 140.

(71) من المستحيل هنا تقديم عرض مقارن مفصّل لفرويد ونيتشه. للاطلاع على دراسة ممتازة، انظر: Assoun, *Freud and Nietzsche*.

2.2. اللاّوعي الميكانيكيّ

لئن كان التّركيز حتّى الآن منصبّا على العنصر اللاّواعي للحياة العقليّة باعتباره عنصرا غير عقلانيّ، يعارض الرّوح العقلانيّة، أو لكونه مدفوعا بغريزة غير عقلانيّة، إلاّ أنّ هناك تيارا نظريّا لم ينظر إليه على هذا النّحو. عرض لايبنتز (Leibniz) في كتابه **المونادولجيا** أفكار الإدراك الباطنيّ apperception (الوعي الذّاتيّ) والتّصوّرات والعادات اللاّواعية، مدّعيا أنّ ثلاثة أرباع حياتنا العقليّة تتكوّن منها.(72) وفي القرن التّاسع عشر، فسّر منظّرون أمثال ويليام هاميلتون William Hamilton وتوماس لايكوك Thomas Laycock وويليام كاربنتر William Carpenter الأداء اللاّواعي بأنّه يشمل العمليات العقليّة الدنيا الّتي تحدث خارج الإدراك، مثل أداء نظام الإدراك الحسيّ البشريّ، والقدرة على تقسيم الانتباه بين المهامّ، أو إدراك المثيرات الخارجيّة أثناء التّركيز، فضلا عن الطابع الآلي للفكر وعدم وعي المرء بمشاعره.

صاغ كاربنتر، على سبيل المثال، مفهوم «**الدّماغ اللاّواعي**» لتفسير العديد من الأفعال الآليّة الّتي تحدث دون إرادة واعية من خلال «**ردود فعل الدّماغ**». وذهب إلى أنّه إذا تمكّن المنوّم المغناطيسيّ من تشتيت انتباه الذّهن الواعي أو إراحته، فيمكن وضع المرء على اتّصال مباشر مع ردود الفعل هذه.

وجادل توماس هنري هكسلي Thomas Henry Huxley

---

(72) Leibniz, *Monadology*.

بالمثل بأنّ جميع الحيوانات تعمل بدرجة أولى على أساس عمليّات آليّة لا واعية. فالوعي، في هذه النّظريّة، هو ظاهرة عرضيّة، في حين أنّ اللاّوعي هو المحرِّض على الفعل:

«ليس الشّعور الّذي نسمّيه الإرادة هو سبب الفعل الطّوعيّ، بل هو ببساطة ما يرمز في الوعي إلى مرحلة دماغية تمثل السّبب المباشر للفعل. إنّه مثل صافرة البخار الّتي تصدر إشارات، ولكنّها لا تسبّب انطلاق القاطرة».[73]

كذلك أشار هيرمان فون هيلمهولتز Hermann von Helmholtz (ومساعده فيلهلم فوندت Wilhelm Wundt) إلى مجموعة واسعة من القواعد الّتي يجب على البشر تعلّمها للتّنقل عبر العالم، باستخدام مثال القواعد الإدراكيّة، مثل تلك الّتي تتحكم في إدراك الحركة، لاقتراح القرارات المتّخذة بمساعدة الاستدلال اللاّواعي.[74]

مع هذه النّظريات، نحصل على وجهة نظر مختلفة عن اللاوعي. إذ لم يعد يُنظر إليه على أنّه مستودع للطّاقة أو النّوايا الغريبة أو الغرائز المكبوتة الّتي يجب التّحكّم فيها، بل بوصفه آليّة مثل السّاعة. ومع ذلك، فهو يشكّل الجزء الأكبر من حياتنا العقليّة ويحفّز جزءا

(73) Huxley, 'On the hypothesis that animals are automatia', in Tallis, *Hidden Minds*, p. 32.

(74) Hermann von Helmholtz, 'Empirical theory of perception and the theory of unconscious inference' [1860], in Sahakian, *History of Psychology*.

كبيرا من أفعالنا. ولئن أثبت المفهوم الفرويديّ أنّه مؤثّر جدّا في علم النّفس والثّقافة والفنّ والأدب والسّياسة، إلاّ أنّه يمكن اعتبار هذه النّسخة الأكثر واقعيّة بمثابة وضع الحجر الأساس لنظريّة معاصرة تقوم على الدّراسة النّفسيّة-العصبيّة.

هذا العمل النّفسيّ العصبيّ الأخير هو الّذي يسعى هذا الكتاب إلى مناقشته في سياق اجتماعيّ وسياسيّ، وسنخصّص بقيّة هذا الفصل لعرض النّظريات ذات الصّلة في هذا المجال.

3. اللاّواعي: ما مدى فرديتك؟

لتمييز التّصوّرات السّابقة عن الجزء اللاّواعي من الحياة العقليّة، سيتعيّن عليّ رصد الممارسة النّفسيّة-لعصبيّة المعاصرة وسأقتصر على استخدام مصطلح «اللاّوعي» كصفة واسم في نفس الوقت. ستساعدني هذه الطّريقة على تأطير ما يحدث خارج الإدراك الواعي من حيث العمليّات التّلقائيّة غير الشّخصيّة، دون أن تُسنَد إليه دوافع خبيثة قد تنشأ عن الأفكار الفرويديّة.

1.3 ليبيت ونصف الثّانية الغامض

يعرّف بنيامين ليبيت Benjamin Libet الوعي بأنّه مشابه للإدراك.[75] بالنّظر إلى أنّ 98 في المئة من نشاط دماغنا يحدث خارج نطاق الإدراك الواعي، فإنّ قدرا كبيرا من الأشياء يبقى

(75) Libet, *Mind Time*, p. 13.

خارج إدراكنا.[76] وعلى الرّغم من أنّ ملايين البايتات bits من المعلومات تغمر حواسّنا مع كلّ لحظة تمرّ، لا يعالج وعينا في المتوسّط سوى ستة عشر بايتا في الثّانية. فالوعي البشريّ يتجاهل ملايين البايتات من البيانات الحسّيّة في الثّانية الواحدة، حيث يفضل أن يقدم صورة مرتّبة ومنظَّمة لجزء من بيئتنا على أن يعرض لقطة فوضويّة لكلّ شيء. والنّتيجة الجذريّة المترتّبة عن هذه الحقيقة هي أنّ «إدراكك لتجربة ما يعني أنّها قد انتهت».[77]

سعت الأبحاث في الإدراك الباطني الّتي أجريت في السّبعينيات والثّمانينيات من القرن الماضي إلى إظهار كيف يمكن للذّات أن تدرك مثيرا وتعالجه على مستوى أدنى من مستوى الوعي، من خلال، على سبيل المثال، تقديم مثير بسرعة كبيرة جدّا بحيث لا يمكن إدراكه. لقد أصبح من الواضح أنّ معظم المعلومات الّتي تمرّ عبر حواسّ الشّخص لا يتمّ التقاطها بواسطة الوعي، حتّى عندما يكون لهذه المعلومات تأثير واضح على السّلوك.[78] ويمكن تقدير النّسبة بين ما نشعر به وما ندركه بمليون إلى واحد.[79]

أحد الأمثلة على ذلك في الإطار الإكلينيكيّ هو الأبحاث حول التّمهيد الّتي أجراها عالمُ النّفس جون. ف. كيلستروم John F. Kihlstrom في أواخر الثّمانينيات. إنّ التّمهيد هو نقطة انطلاق

(76) Gazzaniga, *The Mind's Past*, p. 21.

(77) Norretranders, *The User Illusion*, p. 128; Libet, *Mind Time*, p. 70.

(78) Norretranders, *The User Illusion*, pp. 159–61.

(79) Ibid. p. 161; Wilson, *Strangers to Ourselves*, p. 24.

جيّدة لأنّه ينطوي على عمليّات معرفيّة تتطلّب التّعرّف على الكلمات وأشياء ذات دلالة أخرى، وليس الإدراك فقط. يُعرَض موضوعان على الأشخاص عن طريق منظار التاكيستوسكوب، وهو جهاز يقدم مثيرات بصريّة لفترة وجيزة، ويقدَّم المثير الأوّل بسرعة كبيرة بحيث لا يستطيع الشّخص إدراكه بوعي. ثمّ يقدَّم المثير الثّاني الّذي يتكوّن من كلمة أو صورة ينبغي على الشّخص معالجتها بوعي، من خلال التّعليق على ما إذا كانت كلمة حقيقيّة أو كائنا محتملا أم لا. وقد لاحظ أنّه كلّما كان هناك رابط بين المثيرَيْن كان الأشخاص أسرع وأكثر كفاءة في تحديد ما أظهرته الصّورة الثّانية. بعبارة أخرى، «يمكنك أن تتعلّم شيئا من مثير قصير جدّا لدرجة أنّك لا تدركه».[80]

علّق كيلستروم على التّداعيات المحتملة لمثل هذه النّتائج قائلا:

«سيكون نشاط معالجة المعلومات هذا غير واع بالمعنى المزدوج للكلمة: لا يستطع الوعي الحسي الوصول إلى المحفّزات نفسه ولا إلى العمليات المعرفيّة الّتي تعمل عليها. ومع ذلك، فإنّ مثل هذه العمليات اللاّواعية المزدوجة لها تأثير كبير على التّفاعل الاجتماعيّ. إذ يمكننا مثلا من خلال تشغيل الإجراءات الرّوتينيّة للحكم الاجتماعيّ أن تكون انطباعات عن النّاس دون أيّ وعي معرفيّ بأساسهم الإدراكيّ-المعرفيّ».[81]

(80) Norretranders, *The User Illusion*, p. 170.
(81) Ibid. p. 171.

تمتصّ حواسّنا ملايين البايتات من البيانات الحسّيّة في الثّانية الواحدة، ومع ذلك فإنّ عقولنا الواعية لا تعالج سوى ما بين ستّة عشر وأربعين بايتا. إنّ الفكرة الّتي فحواها أن المثيرات اللاّواعية يمكن أن تؤثّر على تفكيرنا الواعي ليست جذريّة بشكل خاصّ، وإن ما هو أكثر تعارضًا مع المعرفة الحدسية هو الأدلّة الّتي تشير إلى أنّ وعينا متأخر عن المدخلات الحسّيّة. بناءً على العلاقة بين المدخلات الحسّية والإدراك الواعي، يقول ليبيت إنّ تسجيل الإثارة الحسية في قشرة الدماغ يستغرق نصف ثانية قبل أن يصبح عقلنا الواعي مدركا لهذا المثير.[82] وهذا يعني أنّ العالم الّذي ندركه هو العالم الّذي كان موجودا قبل نصف ثانية.

درست تجارب ليبيت العلاقة بين الإشارات العصبيّة الموضوعيّة للإثارة بواسطة حدث معين من جهة، وتجربته الذاتية الواعية من جهة أخرى، وذلك بإجراء مقارنة بين الإثارة المباشرة للقشرة الحسّية وإثارة البَشَرة. فتبيّن في نهاية القرن التّاسع عشر أنّ إثارة مناطق القشرة الدماغية الخاصّة بإحساس الجسم باللّمس يؤدّي إلى الإحساس بإثارة في الجزء المقابل من الجسم. فعلى سبيل المثال، عندما يقوم المرء بإثارة جزء القشرة الدماغية المرتبط بقدميه، سيختبر الإحساس بدغدغة فيهما. عادة ما لا تتعرّض القشرة الدماغية أبدا للإثارة المباشرة، نظرا إلى أنّ الجمجمة تقوم بحمايتها في المسار الطّبيعيّ للأحداث، وليس لديها أيّ شعور باللّمس مرتبط

(82) Libet, *Mind Time*, pp. 34–46.

بها. لذلك عندما تُثار، تُسقط الإحساس في منطقة الجسم ذات الصّلة بهذا الجزء من الدّماغ الّذي أثير. ووُجد أن إثارة القشرة الدماغية لمدة نصف ثانية تجعل الأشخاص في القرن التاسع عشر يدركون ذلك إدراكًا واعيًا من خلال الشّعور بأنّ جزءا آخر من أجسامهم تعرض للإشارة.(83) ومع ذلك، فنحن في الحياة اليوميّة نختبر الإحساس باللّمس كما لو كان متزامنا مع الإثارة. خلاصة القول، إذا أثيرت منطقة القشرة الدّماغيّة ذات الصّلة بالقدمين، فإنّ المرء يشعر بإحساس فيهما بعد نصف ثانية، في حين أنّه إذا قام بنفسه بدغدغتهما، فسيشعر به على الفور.

ووُجد أن إثارة القشرة الدماغية لمدة نصف ثانية تجعل الأشخاص في القرن التاسع عشر يدركون ذلك إدراكًا واعيًا الإجابة على سؤال حول كيف أنّنا نختبر العالم في «الوقت الفعلي» رغم أن النشاط العصبي يستغرق نصف ثانية وقد أظهرت نتائج تجربته أنّ النشاط في القشرة الحسية استغرق نصف ثانية قبل حدوث الوعي، ومع ذلك تمّ افتراض أنّ التّجربة الذّاتيّة متزامنة.

أجرى ليبيت تجربة قام فيها بإثارة القشرة الحسّية لإحداث تنميل في يد واحدة، بينما قام بإثارة بشرة اليد الأخرى مباشرة في نفس الوقت. يمكن أن يكون توقيتا إثارة القشرة وإثارة البَشرة مختلفين. ثمّ سأل الشّخصَ عمّا اختبره أوّلا أو عمّا إذا كان قد اختبرهما في نفس الوقت. فكانت النّتائج كما يلي: «حتّى عندما قام بإثارة بشرة اليد

(83) Norretranders, *The User Illusion*, pp. 230–1.

اليسرى بعد 0.4 ثانية فقط من إثارة جزء القشرة الحسية المرتبط باليد اليمنى، قال المريض «اليسار أوّلا». إنّها نتيجة غريبة: فالأمر يستغرق 0.5 من الثّانية حتّى ندرك إثارة القشرة الحسّية. ومن المتوقّع حدوث شيء مشابه فيما يتعلق بإثارة البشرة، حيث أنّ بعض النّشاط العصبيّ مطلوب قبل الشّعور بالإثارة. في غضون 0.1 ثانية فقط، يمكن أن تسبق إثارةُ البشرة إثارةَ القشرة الحسّيّة... وتؤدي إثارة البشرة إلى نشاط في القشرة يؤدّي بدوره بعد نصف ثانية إلى الوعي. ولكنّ الوعي يتمّ اختباره كما لو أنّه بدأ بعد وقت قصير جدّا من الإثارة، لأنّ التّجربة الذّاتيّة تعود إلى الوراء في الوقت المناسب». (84)

بعبارة أخرى، يقوم الدّماغ بخلق الوهم بأنّ الوعي يتمّ الوصول إليه بشكل متزامن تقريبا مع بداية المثير، والحال أنّ أبحاث ليبيت تكشف في الواقع أنّه يمكن تقديم المثير والفعل دون وعي حتّى قبل أن يعرف العقل الواعي بداية تأثيره. إنّ الإدراك الواعي بالإثارة يحدث بعد 500 مللي ثانية، ولكنّ تجربة الإدراك تعود إلى الوراء إلى لحظة الإمكانات الأوّليّة المستثارة، والتّغييرات الكهربائيّة في القشرة الدّماغيّة الّتي تشير إلى التّسجيل اللاّشعوريّ للإثارة، والّتي تظهر بعد 10 إلى 30 مللي ثانية بعد الإثارة.(85) هذا السّبق للإدراك الواعي هو الطّريقة الّتي نعتقد بها بعد ذلك أنّنا نشعر بالإثارة على

(84) Ibid. pp. 234–5.

(85) Libet, *Mind Time*, p. 75. ويمضي في وصف كيف اختبر هذه الفرضية تجريبيّا، لكنّ التّفاصيل التّقنيّة غير ضروريّة هنا.

الفور.

بما أنّه قد ثبت في البحوث النّفسيّة أنّه بإمكان الأشخاص رؤية الصّور بطريقة مختلفة إلى حدّ كبير عن الطّريقة الّتي تُقدَّم بها، وهو ما قد يعتبره فرويد قمعا، فإنّ هذا التّأخير لمدّة نصف ثانية يوفر إطارا زمنيا يسمح للمدخلات الأخرى بتعديل محتوى التّجربة وطابعها قبل أن تصل إلى الوعي. ويشير ليبيت إلى أنّ هذا يشير إلى إمكانية أن ما نختبره كواقع يتأثر بشكل كبير بالشّخصيّة الفرديّة والتّجربة السّابقة.[86] يصف مايكل غازانيغا Michael Gazzaniga هذا التّعديل ما قبل الواعي بأنّه «مترجم فوريّ»، وهو جهاز في الدّماغ الأيسر يربط بين مختلف العمليات التّلقائيّة لحياتنا العقليّة وينسجها في إحساس بالذّات من خلال الرّجوع إلى ذاكرة التّجربة السّابقة. وكما هو متوقّع، فإنّ هذا المترجم الواعي معرّض لارتكاب أخطاء في الإدراك والذّاكرة والحكم بسبب محدوديّة المعلومات الّتي يقدّمها له اللاّوعي.[87] وبناء على الأبحاث الّتي أجريت على إمكانات التّمهيد، والنّشاط الكهربائيّ عبر سطح الدّماغ الّذي يسبق الفعل الجسديّ، يذكر ليبيت أيضا أنّ هناك فجوة قدرها نصف ثانية بين بداية فعلنا ووعينا به. في الواقع، إنّه يذهب إلى أنّنا لا نعي الفعل إلاّ بعد القيام به.[88]

إنّ سبب هذا الوهم العقليّ عمليّ بحت: فنحن بحاجة إلى معرفة

---

(86) Ibid. pp. 71–2.

(87) Gazzaniga, *The Mind's Past*, pp. 1–2.

(88) Libet, *Mind Time*, pp. 126–34.

متى نتأثّر بالمثير، وليس متى ندرك ذلك، ولكن هناك تأثيرات للتأخير لمدة نصف ثانية والنطاق الترددي الصغير للمعالجة الواعية على شعورنا بالذات والإرادة الحرة. لم تكن التّجارب المحاكية لتجربة ليبيت كثيرة، ويعود ذلك بنسبة كبيرة إلى صعوبة العثور على أشخاص مناسبين أثناء جراحة الرّأس المفتوح. ومع ذلك، هناك بعض الدّراسات الدّاعمة الّتي تمّ الاستشهاد بها في جميع الأدبيات.[89]

يشير فيغنر Wegner إلى أنّنا لا نعرف بالضّبط ما هي العمليات العقليّة اللاّواعية الّتي تمثّلها إمكانات التّمهيد بالفعل. ويجادل بأنّه من الواضح أنّ لهذه العمليات، من خلال حدوثها المنتظم قبل الحركة، صلة معيّنة بالأحداث الّتي تلي ذلك. وبما أنّ إمكانات التّمهيد يمكن أن تشير إلى عمليات غير واعية تؤدّي إلى إرادة الفعل والفعل نفسه معا، فإنّه يقترح أنّ «الرّغبة الواعية، مثل الفعل الطوعيّ، هي حدث عقليّ تسبّبه الأحداث المناسبة». مجدّدا، يتمّ التّأكيد على فكرة أنّ تجربة الإرادة ليست الخطوة الأولى في العمليات، بل هي حدث أدنى في السّلسلة الذّهنيّة. في الواقع، قد لا يكون حتّى حلقة في «السّلسلة السّببيّة المؤدّية إلى الفعل»، بل «يمكن أن يكون مجرّد نهاية فضفاضة – أي واحدة من تلك الأشياء،

(89) E.g. Libet, *Mind Time*, p. 135; Norretranders, *The User Illusion*, pp. 226–8; Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, pp. 54–5; Gazzaniga, *The Mind's Past*, pp. 74–6.

مثل الفعل، النّاجمة عن أحداث دماغيّة وعقليّة سابقة».[90]

يبدو أنّ النّتائج التّجريبيّة كتلك المتعلقة بالنّطاق التّردّدي للوعي (أي العلاقة بين ما تلتقطه حواسّنا وما يصل إلى الوعي) والإدراك الباطني، وتجارب ليبيت، تشير إلى أنّ عقلنا الواعي لا يتحكم في حياتنا بقدر ما نودّ أن نصدّق. فـ«النّاس ليسوا واعين بالكثير مما يشعرون به؛ وليسوا واعين جدّا بالكثير مما يفكّرون فيه؛ وليسوا على دراية تامّة بالكثير ممّا يقومون به».[91]

2.3 غازانيغا ولودو: لِمَ فعلت ذلك؟

نحن لا نتصرّف خارج نطاق السّيطرة الواعية فحسب، بل يبدو أنّ الوعي مستاء من هذا الوضع لدرجة أنّه يخلق بنشاط سلسلة من الخيالات المعقّدة من أجل حساب الفجوات الكبيرة في معرفته. ويتّضح ذلك من خلال دراسة أجراها غازانيغا ولودو مع صبيّ صغير يدعى ب. س. (P.S.)، خضع لعمليّة جراحيّة لتقسيم جانبي دماغه جراحيّا لعلاج الصّرع الشّديد.[92]

إن مجال الرّؤية الأيمن في كلتا العينين يتحكم فيه الجانب الأيسر من الدّماغ، بينما يتحكم جانبه الأيمن في مجال الرؤية الأيسر يتمتع

---

(90) Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, p. 55. للاطّلاع على مناقشة مثيرة للاهتمام حول انتقادات ليبيت، انظر: Dennett, *Consciousness Explained*, pp. 156–66.

(91) Norretranders, *The User Illusion*, p. 259.

(92) Gazzaniga and LeDoux, *The Integrated Mind*, pp. 148–51.

نصفي الدّماغ الأيمن والأيسر بقدرات مختلفة، إذ يضمّ الجانب الأيسر الجوانب اللفّظية للقدرات اللّغويّة. عرض الباحثان على الصبي صورتين، إحداهما مرئيّة عبر مجال رؤيته الأيسر (صورة لمشهد مغطّى بالثّلوج) والأخرى مرئيّة عبر مجاله الأيمن (صورة لمخلب دجاجة). ثمّ طُلب منه أن يختار أيّ صور من بين مجموعة من البطاقات المصّورة تطابق ما رآه. أشارت يد الصبي اليمنى إلى دجاجة، بينما أشارت يسراه إلى مجرفة. بعبارة أخرى، قام كلّ جانب من جانبي دماغه بتحريك اليد المقابلة إلى كائن مرتبط بما رآه، بشكل مستقلّ عن الجانب الآخر. وعندما سئل لماذا أشار إلى ما فعله، أجاب دون أيّ تردّد: «رأيتُ مخلبا فالتقطت الدّجاجة، وعليك تنظيف كوخ الدّجاج بمجرفة».[93] إنّ النّصف المخّي الأيسر، الذّي لم يكن لديه تفسير جاهز لما أشارت إليه اليد اليسرى لأنّه لم ير صورة الثّلج، اختلق تفسيره الخاصّ لما حدث. فالعقل الواعي هو الّذي ينسج ملايين البايتات من البيانات الحسّيّة المتاحة لنا، ويقوم بربطها بالذّاكرة الحيّة الدّائمة والإثارة الحاليّة، من أجل إعطائنا صورة جشطالتيّة للعالم، الشيء الذي يساعدنا على الإحساس بها في أيّ وقت معيّن:

«جميعنا لدينا انطباع بأنّ الذّات اللّفظيّة الواعية ليست دائما على دراية بأصل أفعالنا، وعندما تلاحظ هذه الذات الشّخصَ يتصرّف لأسباب مجهولة، فإنّها تعزو سببا إلى الفعل كما لو أنها تعرفه، لكنّها

(93) Ibid. p. 148.

في الواقع لا تعرفه. يبدو الأمر كما لو أنّ الذّات اللّفظيّة تنظر إلى الخارج وترى ما يفعله الشّخص، ومن هذه المعرفة تقوم بتأويل الواقع».[94]

هكذا يتمّ تجريد الذّات من جوهرها الأساسيّ بوصفها وسيلة يشارك بواسطتها الفاعل البشري في العالم في المقام الأوّل على أساس منطقيّ قابل للتّفسير. وبدلا من ذلك، تُقدَّم على أنّها مجموعة من الصّور المشوّهة الّتي تمّ جمعها لإخفاء حقيقة أنّه ليس لدينا ذاتيّة جوهريّة ولا تتحقق في الواقع إلاّ من خلال مواجهة القواعد الاجتماعيّة الّتي يجب علينا الالتزام بها للتّعبير عن هذه الحزمة غير المتماسكة للآخرين. في الواقع، يقترح غازانيغا ولودو انطلاقا من ملاحظاتهما لمرضى انفصال شقّي الدّماغ split-brain أنّ العقل ليس كيانا نفسيّا، بل هو كيان اجتماعيّ، بمعنى أنّه مجموعة من الأنظمة العقليّة الفرعيّة (العاطفيّة، والإدراكيّة، والتّحفيزيّة، وما إلى ذلك) الّتي تقوم الذّات اللّفظيّة بتفسير سلوكياتها المختلفة أو التّحكّم فيها. «يتمثل تفرد الإنسان [كذا] على هذا المستوى في قدرته على التّعبير اللّفظيّ، ومن خلال ذلك على خلق إحساس شخصيّ بالواقع الواعي من خلال الأنظمة العقليّة المتعدّدة الموجودة».[95]

يمكننا انطلاقا من دراسة الصبي ب. س. أن نلاحظ الدّور

(94) Ibid. pp. 149–50.
(95) Ibid. p. 51.

الرّئيس الّذي يلعبه السّرد في بناء الذّات. فعندما عُرض على ب. س. موقف تطلّب تفسيرا لم يفهمه عقله الواعي، نسج عقله سردا متماسكا بناء على ما لاحظه. وعلى مستوى أعمق، عندما يجد الشّخص نفسه في مواجهة بداية لاواعية للفعل كما هو موضَّح في بحث ليبيت، سيسعى إلى تأويل الوضعية بطريقة تجعلها قابلة للتّفسير من النّاحيتين الشّخصية والاجتماعيّة. هذه هي الوظيفة العقليّة للتّأويل السّرديّ الّتي ينسبها غازانيغا إلى «مترجم» الدّماغ الأيسر، هذا الجهاز الّذي يخلق الوهم الواعي بأنّ الشّخص مسؤول عن أفعاله من خلال تفسير الأفعال الحاليّة في ضوء الأحداث الماضية.[96] ويوضّح موقع الجهاز في الدّماغ الأيسر ارتباطه الضّروريّ بالقدرات اللّغويّة، كما يتّضح من دراسة ب. س. حيث كان الدّماغ الأيسر هو من قام بعقلنة الفعل. بالفعل، يسند غازينغا النظرية إلى هذه الدراسة.[97]

هناك سؤال مهم يتعلق بها إذا كنّا سنطوّر إحساسا بالذّات السّرديّة لو كنّا معزولين عن المجتمع. يبدو أنّ ذواتنا الواعية مرتبطة ارتباطا جوهريّا بقدرتنا على التّواصل مع الآخرين. ويتجلّى ذلك في كلّ من دراسة ب. س.، من حيث القدرة اللغوية، وفي عمل دانيال دينيت Daniel Dennett الّذي يُعدُّ الذّات الواعية مركزًا للثقل السرديّ، ومنتجًا لنسج السرديات الذاتية وليس مصدرها.[98] إنّه

---

(96) Ibid. p. XIII.

(97) Ibid. pp. 24–5.

(98) Dennett, *Consciousness Explained*, pp. 429–30.

من الصّعب تخيّل سرد لا يتمّ التّعبير عنه من خلال اللّغة أو أيّ نظام تمثيل مماثل. وبما أنّه سيكون من المستحيل القول إنّ الأشخاص الّذين ليس لديهم قدرات لغوية يفتقرون للشّعور بالذّات، فمن الأفضل التّفكير في سرد القصص من حيث التّمثيل بدلا من التّفكير في اللّغة.[99] المهمّ هو أنّ نظام التّمثيل هو بناء اجتماعيّ، وهو وسيلة لتفسير أفعالنا وتبريرها للآخرين.

على غرار نيتشه، يسند نوريتراندرز Norretranders إلى «الأنا» الواعية وظيفة تسهيل التّفاعل الاجتماعيّ.[100] وصف كلّ من نوريتراندرز ودينيت هذه الفكرة بأنّها «وَهمُ المستخدِم».[101] ووهم المستخدم هذا هو مصطلح مشتقّ من علوم الحاسوب ويشير إلى واجهة المستخدم المعروضة على شاشة الجهاز الطّرفيّ والّتي يتفاعل معها المشغّل دون أيّ معرفة مطلوبة بآليات الأجهزة والبرمجيات الّتي تقوم عليها عمليات الكمبيوتر. ويبدو أنّ المصطلح قد اكتسب زخما نتيجة للتّحوّل من الوظيفيّة إلى علوم الكمبيوتر وأبحاث الذّكاء الاصطناعيّ بوصفها وسيلة لاستكشاف أساسيات الأداء الواعي.

بدأنا نرى كيف يمكن ربط رؤية الأداء اللاّواعي الّتي تقدّمها هذه الأبحاث بالتنظير السّياسيّ يجب أن نتعامل مع فكرة أنّ الوعي

---

(99) إن هيلين كيلر مثال جيّد على الكشف الذّاتيّ بطريقة غير لغويّة.

(100) Norretranders, *The User Illusion*, pp. 269–71.

(101) Ibid. pp. 289–93; Dennett, *Consciousness Explained*, pp. 216, 219–20.

قد لا يكون المصدر الرّئيس لكثير من أفعالنا أو حتى معظم أدائنا الذّهنيّ. إنّ كون الجزء الواعي من حياتنا العقليّة مبنيّ اجتماعيّا إلى حدّ كبير مسألة مهمة جدّا أيضا، على الرّغم من أنّه كان تيّارا حاضرا في الفكر السّياسي لبعض الوقت. ومع ذلك، يمكنه الآن أن يتّخذ اتّجاها مختلفا من خلال الاشتغال على تفاعله مع اللاّوعي. على هذين المستويين سنمضي قدما في الفصل التّالي من خلال دراسة الآليات الفلسفية لاستيراد هذه الموادّ العصبيّة النّفسيّة.

الفصل الثاني

سياسة علم الأعصاب

تشتغل الموادّ العصبيّة الواردة في الفصل السّابق في إطار أنطولوجيا وإبيستيمولوجيا قاومهما العديد من علماء الاجتماع منذ فترة طويلة. يرى هذا الاعتقاد، في شكله العلميّ المتطرف، أنّه يمكن تفسير السّلوك البشريّ كلّه من خلال دراسة دقيقة لعمليات الدّماغ. ومن ثم سيتمّ استبدال جميع العلوم الاجتماعيّة، مع مرور الوقت، بمعجم تفسيريّ شامل لحالات الدّماغ العصبيّة الفيزيولوجيّة. وقبل أن يتسنّى لنا تفكيك هذه الموادّ لاستخدامها في سياق سياسيّ، يجب أوّلا معالجة هذه القضية الأساسيّة.

يقول البعض إنّ أفضل طريقة للانخراط في هذا النّقاش هي الانتقال خطوة إلى الأعلى (أو إلى الأسفل) من علم النّفس العصبيّ إلى فلسفات العقل المعتمدة عليه. لذلك سيبدأ هذا الفصل بعرض موجز لفلسفة العقل المادّيّة واعتراضات المنظّرين الاجتماعيين عليها. ثمّ يناقش أحدث وأشمل محاولة لربط النّظريّة السّياسيّة بعلم الأعصاب، والّتي تعمل من منظور ثنائيّ، ونعني بها كتاب

ويليام كونولي William Connolly **السّياسة العصبيّة**. وأخيرا، سيقترح أنّ الجمع المثمر بين المجالين يمكن أن يتمحور حول مستويين مترابطين: وهما العقل (من خلال فلسفة العقل الوظيفيّة) ودور الجسد في الإدراك. إنّ هذه المقاربة تتجنّب الاعتراضات على المادّية الاختزاليّة الصّارمة، وهو ما يسمح باستخدام الموادّ العصبيّة والنّفسيّة بطريقة سياسيّة تماما.

1. المشكلة المادّيّة

تنقسم فلسفة العقل المادّية عموما إلى تيّارين اثنين: الاختزاليّ والإقصائيّ. وكلاهما يبدأ من افتراض أنّ الأفكار النّفسيّة لـ«الحسّ المشترك» الّتي ننشرها في الحياة اليوميّة هي، بطريقة ما، أفكار خاطئة. فأفكار الحسّ المشترك هذه (والّتي تسمّى عادة، وبشكل مهين إلى حدّ ما، «علم النّفس الشّعبيّ») تتضمّن افتراضات من قبيل أنّ الشّخص الّذي يجري وليس معه ماء يميل إلى الشّعور بالعطش؛ أو، على مستوى أعلى، أنّ الشخص الّذي لديه الكثير للقيام به قبل موعد نهائيّ مهمّ سيميل إلى الشّعور بالتّوتّر، وأنّ الشّخص الّذي يضع حدّا لعلاقة طويلة مع شريكه يميل إلى الشّعور بدرجة معيّنة من الفقد. وترى المادّيّة أنّ تفسيرات علم النّفس الشّعبيّ غير مكتملة على نحو جذريّ. فلا يمكنه، مثلا، تفسير النّوم أو الذّكاء. كما يدّعي المادّيّون أنّه لم يتقدّم لعدّة قرون، ولم يظلّ على قيد الحياة إلاّ بسبب عدم وجود بدائل. ولكنّ المادّيّة الاختزاليّة والمادّية الإقصائيّة تختلفان حول الدّور الّذي يجب أن يلعبه علم

النّفس العصبيّ إزاء علم النّفس الشّعبيّ هذا.

تعتقد المادّية الاختزاليّة، الّتي تسمّى أحيانا نظريّة الهويّة، أنّ الافتراضات النّفسيّة الشّعبيّة قابلة للاختزال في الافتراضات حول حالات الدّماغ. فعندما يشعر الشّخص بالعطش، يكون هذا الشّعور مطابقا لحالة عصبيّة فيزيولوجيّة معيّنة للدّماغ، وبالتّالي يمكن اختزالها فيها. ويتمّ إجراء مقارنة شائعة مع الكيفيّة الّتي تكون بها الحرارة في السّوائل والحركة الجزيئيّة قابلتين للاختزال إلى نظريّة الدّيناميكا الحراريّة. سوف تبقى التّصنيفات المألوفة لعلم النّفس الشّعبيّ (الأفكار، والرّغبات، والآلام) على قيد الحياة من خلال اختزالها في منطوقات حول الجهاز العصبيّ المركزيّ.

أمّا المادّية الإقصائيّة فهي أكثر تشكّكا في بقاء علم النّفس الشّعبيّ بأيّ شكل من الأشكال. إذ يجادل منظّرون أمثال باتريشيا Patricia وبول تشرشلاند Paul Churchland بأنّ فهم الحس المشترك لحياتنا وحياة الآخرين العقليّة خاطئ بشكل واضح، وسيتمّ دحضه ببساطة واستبداله بنظريّة نفسيّة عصبيّة ملائمة وليس اختزاله فيها. واستنادا إلى هذه النّظريّة، يمكن تشبيه ذلك بالطريقة التي «أزاحت بها نظرية الأكسدة (والكيمياء الحديثة عموما) ببساطة نظرية اللاهوب القديمة لتحويل المادة».[102]

في كتابهما الّذي ينتقد العديد من المشاكل المفاهيميّة في منهجيّة

---

(102) Churchland, *Scientific Realism*, p. 5. هناك أعمال رئيسة أخرى حول المادّيّة الإقصائيّة نجدها في: Churchland, *Neurophilosophy* and *Brain-Wise* and Crick, *The Astonishing Hypothesis.*

علم الأعصاب المعاصر وادّعاءاته، ينكر بينيت Bennett وهاكر Hacker بشدّة الانتقادات الّتي وجّهتها المادّيّة إلى علم النّفس الشعبي. فيجادلان أوّلا بأنّ هذا العلم ليس نظريّة بالمعنى الدّقيق والتّقنيّ للكلمة، وليس مجموعة من المنطوقات السّببيّة الشبيهة بالقوانين، بل هو بالأحرى مجموعة من التّوصيفات القائمة على الاستدلال العمليّ. لذلك من غير المعقول أن نلومه على عدم تفسير النّوم أو معدّل الذّكاء بالطريقة نفسها الّتي «نلقي بها اللّوم على مفرداتنا الشّائعة أو حديقة العصيّ والحجارة والكراسي والطّاولات (والتّعميمات المتواضعة الّتي ترافقها)، بسبب فشلنا في وضع نظريات المادّة وقوانين الميكانيكا».[103]

ويمضيان في المجادلة ضدّ أنطولوجيا المشروع الاختزاليّ بالقول إنّه من غير الصّحيح تماما، على الصّعيد الكلّيّ، الادّعاء بأنّ كلّ شيء في عالم الشّؤون البشريّة يتألّف من مادّة. وما الأحزاب السّياسيّة، والتّنمية الاقتصاديّة، والمجتمع، والثّقافة إلاّ أمثلة على ذلك. ولئن كان صحيحا من ناحية تحصيل الحاصل القول إنّنا نتكوّن فيزيائيا فقط من نظامنا العصبيّ، فإنّه من الخطأ الادّعاء بأنّ سلوكنا لا يمكن النّظر إليه إلاّ على أنّه سلوك الخلايا – بنفس الطّريقة الّتي تكون بها اللّوحة أكثر من مجرّد ضربات فرشاة، والرّواية أكثر من مجرّد تجميع للكلمات:

(103) Bennett and Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, p. 373.

«بشكل عامّ، يتمّ تفسير سلوك المخلوقات الواعية جزئيّا بأهدافه، وسلوك البشر بشكل خاصّ أيضا بالمبررات والدّوافع وليس بالموادّ الّتي صُنعوا منها. والأوضح من ذلك أنّ تفسير الأحداث والعمليات، مثل انتصار حنّبعل في مدينة كان، أو انهيار الإمبراطوريّة الرّومانيّة، أو الثّورة الصّناعيّة، أو صعود الرّومنطيقيّة، لا علاقة له بالموضوع الذي تم تقديم التفسيرات بشأنه نظرًا لأنه ليس مصنوعًا من أي شيء».(104)

يرتبط هذا النقد بالانتقادات التي قدمها منظّرون سياسيون قلقون بشأن الآثار المترتّبة على الموقف الاختزاليّ الذي يستند إلى الموادّ العصبيّة. وخير مثال على ذلك هو عمل تشارلز تايلور. فالنّقطة الّتي ينطلق منها تايلور هي أنّ البشر حيوانات ذاتيّة التّأويل:

«وهذا يعني، من بين أمور أخرى، أنّه لا يوجد وصف ملائم لكيفية التعامل مع الإنسان من حيث وجوده باعتباره شخصا لا يدمج فهمه لذاته، أي تلك الأوصاف الّتي يميل إلى تقديمها لانفعالاته، وتطلّعاته، ورغباته، ونفوره، وإعجابه، وما إلى ذلك».(105)

تتشكل أفعالنا، جزئيّا على الأقلّ، من فهمنا الخاصّ لها. فلغتنا

(104) Ibid. p. 358.

(105) Taylor, 'Interpretation and the Sciences of Man' in *Philosophy and the Human Sciences*, p. 189.

اليوميّة تصف الأفعال بهذه الطّريقة تماما، نظرا لأنّها مرتبطة بهدف ذي مغزى بالنّسبة إلينا.[106] وبما أنّ اللّغة الّتي نستخدمها لوصف أفعالنا هي الوسيلة الوحيدة الّتي يمكننا من خلالها فهمها، خاصّة في سياق اجتماعيّ نحاول فيه فهم تصرّفات شخص آخر أو جعله يفهم تصرّفاتنا، فإنّه يبدو من واجب أيّ تفسير نفسيّ أن يراعي هذه الفهوم ومفرداتها. إنّنا كائنات قصديّة وتحركها دوافع، وعندما يتعيّن علينا تفسير أنفسنا وسلوكنا، وهو ما يتعيّن علينا فعله حتما في المجتمع، فإنّه يجب التّعبير عن ذلك بالمفردات الّتي تحمل معنى مشتركا في مجتمعنا. لا يمكننا أن نتحدّث بلغتنا الخاصّة بالإرادة. إنّ مفاهيم مثل مفهوم «العار» تحثّنا على التّصرف، ثمّ تساعدنا على تفسير أفعالنا، سواء لأنفسنا أو للآخرين، بعد وقوعها، وهي مفاهيم غير قابلة للاختزال وغير قابلة للتّرجمة؛ لأنّه لا يمكن تفسيرها إلا من خلال المرجعيّة الذّاتيّة.

قد يبدو من المستحيل عزل مفهوم مثل العار كحالة دماغية عصبيّة. سيكون من الممكن، على سبيل المثال، أن يختبر المرء الشّعور نفسه القابل للتّحديد من خلال حالات عصبيّة وفيزيائيّة مختلفة. وهي نقطة سنناقشها بمزيد من التّفصيل في القسم الأخير من هذا الفصل. لكن من الصّعب أن نتصوّر وضعية، كما يفعل الاختزاليون، نتوقّف فيها عن استخدام كلمة مثل العار، ونتحدّث بدلا من ذلك عن حالة دماغيّة معيّنة. إنّ هذه الأخيرة، على الرّغم

(106) Ibid. p. 195.

من أنّها قد تعبّر بشكل ملائم عن الحدث العصبيّ الفيزيائيّ، لا تعبر بأيّ شكل من الأشكال عن التّجربة الواعية لماهية الشّعور بالعار. إذن، لتقدير المفهوم وما **يعنيه** بالنسبة إلى الذّات وتأثيره عليها، لا بد من ربطه بفهم السّياق الاجتماعيّ.

نظرا للمشاكل الّتي تطرحها المقاربة الاختزاليّة المحض لعلم النّفس العصبيّ، يجب أن نقبل بتأويلات أخرى لمثل هذه الأبحاث. إن الثنائية التي تبناها وليام كونولي William Connolly مثال عن التزام مختلف من منظور سياسي.

2. ويليام كونولي والثّنائيّة السّياسيّة العصبيّة

في مقدّمة كتابه السّياسة العصبيّة: التّفكير والثّقافة والسّرعة، يوضح كونولي أنّ هدفه هو استكشاف التّقاطعات بين الفكر والتّقنية والحكم الأخلاقيّ والتّعدّديّة الثّقافيّة والسّرعة والعالميّة. هذه المجموعة من الموضوعات يتم حشدها في بداية الفصل الأوّل من أجل استجلاء دور التّقنية في الفكر والأخلاق والسّياسة، من خلال التّركيز على التّفكير التّركيبيّ والإبداعيّ والعلاقة بين الفكر والسّياسة والثّقافة. ويخترق الحجاج فصولا تستكشف الطّبيعة المعقّدة ومتعدّدة الطّبقات للفكر والإدراك ومفاهيم العلم واللّغة والتّأثير والزّمن والتّجربة الدّينيّة والتّعدّديّة.

يوظف كونولي أعمالا في علم الأعصاب لمفكّرين أمثال داماسيو Damasio وراماشاندران Ramachandran وفاريلا Varela،

ويسعى إلى ربطها بتصورات فكرية في أعمال فلاسفة أمثال سبينوزا Spinoza وبرغسون Bergson ونيتشه Nietzsche ودولوز Deleuze من أجل بناء صورة لطبيعة الفكر متعدّدة الطّبقات. ثمّ يقوم بربط هذه الصّورة بتصور للثّقافة يدعو إلى الاعتراف بالتّعقيد لدراستها وإلى تبني تعدّديّة عميقة لتنظيمها.

لئن كان من الممكن أن يتعاطف المرء مع أهداف كونولي، فإنه من الممكن أيضا ألا يوافقه على الحركات الّتي يقوم بها عند استخدام موادّه. فمن أجل بناء المفهوم الأساسيّ للتّقنية في الفكر، من الضّروريّ فحص الأنطولوجيا النّفسيّة للتّوازي المنظوريّ الّذي يكمن وراء هذا المفهوم. وعلى الرّغم من أنّ كونولي نفسه لا يقوم بعمل يذكر لتعزيز هذا الموقف، إلاّ أنّه يمكن إجراء مقارنة بين موقفه وموقف ثنائيّة الخصائص لدايفيد تشالمرز David Chalmers، بحيث يمكن حشد حججه لدعمه. ومع ذلك، ليست الماديّة بعيدة أبدا عن وجهة نظر كونولي، ويمكنه تحقيق أهدافه بشكل أفضل من خلال الاعتراف بها. وعلى الرّغم من أنّ توازي المنظورات قد يسمح لكونولي في البداية بتجنّب المناقشات حول الوعي واللاّوعي في عمله، إلاّ أنّ دراسة التّقنية في الفكر تستلزم الانخراط في هذين الموضوعين لتحديد إمكانيّة تحققها.

في الحركة الأولى التي يقوم بها لوصف موقفه وإثبات تعقيد الفكر، يقدّم لنا كونولي مجموعة غنيّة ومتنوّعة من المصادر والارتباطات. وهو يبادر استباقا برفض بعض الانتقادات الّتي

يمكن توجيهها إلى استخدام علم الأعصاب لإثراء النّظريّة الثّقافيّة، مجادلا بأنّ النظرية الثقافية، من خلال مقاومتها اختزال الظّواهر الثّقافيّة في العمليات العصبيّة، تتجاهل إمكانات مثل هذا التخصيب المتبادل. وفيما يمكن اعتباره واحدة من أكثر الحركات إثارة للجدل في الكتاب، يردّ كونولّي على الاعتراض القائل بأنّ التّفسيرات الكيميائيّة العصبيّة لا يمكن أن تفسّر التّجربة الظّاهراتيّة، من خلال اعتماده نسخة معدّلة من فكرة سبينوزا عن التوازي، والّتي ستسمّى فيما بعد «التّوازي المنظوريّ».

يؤسس سبينوزا في كتابه **الإتيقا** ما يشار إليه أحيانا على أنّه موقف ثنائيّ الجانب يكون فيه العقل والجسد، على الرغم من أنهما من مادة واحدة، منفصلين من حيث الصفات ويقيمان تنسيقا فيما بينهما، وكلّ منهما يعكس التّغييرات في الآخر، ولكنّه لا يتسبّب فيها.[107] يتبنى كونولي تفسير ستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire لهذا الموقف باعتباره يمثّل منظورين بشريين متمايزين يمكن الانتقال بينهما: وهما التّجربة الظّاهراتيّة / الدّاخليّة والملاحظة الخارجيّة للجسد والدّماغ أثناء التّجربة. يجادل هامبشاير بأنّه بإمكان البشر أن ينظروا إلى سلوك الأفراد من الناحية الغائيّة، أي من حيث الرّغبات والأهداف والشّهوات، أو من الناحية الميكانيكيّة على أنّه تأثير ناجم عن أسباب خارجيّة. لهذا السّبب، يمكن أن تؤثّر التّغيّرات العصبيّة على التّفكير، ولكن لا يمكن تفسير التّفكير

(107) Spinoza, *The Ethics.*

بشكل كامل من النّاحية العصبيّة.[108] يرتبط التّوازي المنظوريّ بما يصفه كونولي بـ«المذهب الطّبيعيّ المحايث». فعلى عكس المذهب الطّبيعي الإقصائي الّذي يختزل تجربة الوعي في عمليّات ميكانيكيّة غير واعية، وعلى عكس المذهب الطّبيعي الميكانيكي الّذي ينكر أيّ تصوّر خارجيّ يدّعي أنّ الدّماغ البشريّ يمكن تمثيله وتفسيره بالكامل، يفترض المذهب الطّبيعي المحايث دورا جوهريّا للتّأثيرات الخارجيّة على الفكر، مثل الثّقافة، والّتي لا يمكن تفسيرها كليا.

إن المسألة المثيرة للاهتمام هنا في علاقة بالمجال السّياسي هي مسألة السّببية العقليّة، وكيف تتأثّر أنماط تفكيرنا وتتغيّر بواسطة مصادر داخليّة أو خارجيّة. إنّ نظرة سبينوزا إلى هذه المسألة أكثر تعقيدا مما تبدو عليه للوهلة الأولى. فهو من ناحية، يعتبر العقل والجسد منفصلين ومتمايزين ولا يمكن أن يكون هناك أيّ شك في تأثير أحدهما على الآخر. «لا يستطيع الجسد تحديد العقل ليفكّر، ولا يستطيع العقل تحديد الجسد ليتحرّك...»،[109] وذلك على الرّغم من أنّ كلّ حالة جسديّة تقابلها حالة عقليّة، وهذه هي الطّريقة الّتي يبدو بها المجالان متوافقين في التّجربة. ولكن لا يمكن لكلّ منهما العمل بشكل سببيّ إلاّ في مجال نفوذه الخاصّ، ومن ثمّ فإنّ الفكر وحده يمكن أن يؤثّر على الفكر. لأن كتاب **الإيتيقا** يهتم في جزء كبير منه بالتّحسين النّفسيّ، حرص سبينوزا على إظهار كيف

---

(108) Hampshire, 'Introduction' in Spinoza, *The Ethics*, pp. x–xi.

(109) Spinoza, *The Ethics*, Part 3, Prop. II.

يمكن استخدام العقل كأداة للتّقدّم الأخلاقيّ من خلال العمل على نفسه. ويكمن أساس هذه الإمكانية في مسلمته البديهية القائلة بأنّه أيّا كان الموجود قويّا فإن هناك دائما شيئا آخر أقوى منه يمكن أن يدمّره.[110] هكذا يمكن لانفعال سلبي أن يتغلب عليه انفعال إيجابي أقوى.

يمكننا أن نكمّل التوازي عند سبينوزا من حيث التّطابق المدرك بين الجسد والعقل ببعض أفكار لايبنتز اللاّحقة. ففي حين أنّ سبينوزا من أنصار مذهب وحدة الوجود (substance monist)، حيث يتصور أي واقع مادةً مدرَكةً بوصفها فكرًا أو امتدادا (العقل أو الجسد في حالتنا)، فإنّ الواقع عند لايبنتز يتكوّن من عدد لا متناه من الجواهر الفردية (مونادات) المكوَّنة من النوع نفسه من المادة. يمكن القول إن سبينوزا ترك الباب مشرعا أمام إمكانيّة التّفاعل غير المباشر بين العقل والجسد من خلال التّأكيد على أنّ كلّ فعل جسديّ تقابله حالة عقليّة. يمكن للعقل على سبيل المثال أن يدرك ُنّ الجسم يشرب ومن ثم يشعر بالعطش. إنها طريقة مهمة لتأويل تجربة الصبي ب.س.، وإن كان ذلك فقط فيما يتعلّق بتصرّفات الدّماغ الأيسر. يذهب لايبنتز إلى أبعد من ذلك بنظريّته في المذهب التعبيري المتعلقة بكلا المجالين- عقل معيّن «يعبّر» عن جسده بحيث إذا تمكّن المرء من قراءة هذا العقل بطريقة أو بأخرى، سيحصل على فكرة واضحة تماما عن الجسد. على الرغم من أن الإثنين لا

---

(110) Spinoza, *The Ethics*, Part 4, Axiom.

يتفاعلان سببيًّا، فإنهما يعملان بالتّوازي بسبب انسجام متناغم وقائم مسبقًا على يد الله. ومع ذلك، فإنّ هذا المبدأ لا يعمل في الاتّجاه المعاكس، بمعنى أنّ فحص الأجهزة الميكانيكيّة للجسد لا يمكن أن يعطينا فكرة عن العقل.(111)

كما ذكرنا في الفصل الأخير، يقدّم لايبنتز في كتابه **المونادولوجيا** أفكار الإدراك الباطنيّ (الوعي الذّاتي) والتّصوّرات والعادات اللاّواعية، الّتي يدّعي أنّ ثلاثة أرباع حياتنا العقلية تتكوّن منها.(112) وهكذا فهو قادر على تطوير تصّور سبينوزا من خلال ملء فكرة عقل الجسد بتصوّرات يمكن أن تكون خارج الإدراك الواعي.

إذا ربطنا هذا مجدّدا باحتمال تأثير الجسد بشكل غير مباشر على العقل من خلال إدراك هذا الأخير للأوّل، يمكن أن يكون لدينا أساس للتّأكيد من هذا المنظور على أنّه قد تكون هناك تأثيرات غير واعية على أفكارنا. وعلى الرّغم من أنّ هذه الفكرة ستصبح مهمّة في الأقسام التّالية، إلا أنّها ليست المسار الذي يسلكه كونولي. إنه إذ يعتمد على تفسير هامبشاير لسبينوزا من حيث التّوازي المنظوريّ ويجمع بينه وبين العاطفة، يتجنّب مفهومي الوعي واللاّوعي حين يبدأ في تحليل دور التّقنية في الفكر.

---

(111) Leibniz, *Monadology*, §17.

(112)Ibid. §14, §21–28 . يتم بعد ذلك تناول هذه الفكرة بشكل أكثر اكتمالا في:
Leibniz, *New Essays on Human Understandin*

كما رأينا أعلاه، يميّز كونولي بين المذهب الطّبيعي الإقصائي واختزاله التّجربة الواعية في عمليات غير واعية، والمذهب الطّبيعي الميكانيكي الّذي ينكر «المجال الخارق» ويرى أن الطّبيعة غير البشريّة وبنية الدّماغ البشريّ تقبلان للتفسير التامّ والكامل؛ ويعرض موقفه الخاصّ من المذهب الطّبيعي المحايث الذي يفترض مجالا متعاليا «يمزج بين الطّبيعة والثّقافة»:

«بالنّسبة إلى المذهب الطّبيعي الجوهريّ، يظهر الوعي بوصفه طبقة من التّفكير والشّعور والحكم المرتبطة بعمليات الطّحن المعقّدة الّتي تسمح به وتتجاوزه. فالمجال المحايث فعّال وغامض (إلى درجة غير مؤكّدة)، ولكنّه ليس غير ماديّ... وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا المجال المحايث، وإن كان غير قابل للتّفسير الكامل حاليّا وغير قابل من حيث المبدأ للتّمثيل الدّقيق، يمكن أن يحتفظ ببعض القابليّة للإدراج الثقافيّ وتكتيكات التّدخّل التّجريبيّة على حدّ سواء».[113]

وهكذا، بينما يؤكد كونولي على أنّ «جميع الأنشطة البشريّة تعمل دون مساعدة من القوّة الإلهيّة أو الخارقة للطّبيعة»،[114] يسعى في الوقت نفسه إلى الاحتفاظ بعنصر غير قابل للوصف في الإدراك البشريّ من خلال العلاقة بين الثّقافة والفكر.

يتبع كونولي تعريف الفكر في **قاموس أوكسفورد للغة الإنجليزية**

(113) Connolly, *Neuropolitics*, p. 86.
(114) Ibid. p. 85.

الذي يعني به «التسبب في ظهور (شيء) لنفسه»، «تكوين أفكار متّصلة من أيّ نوع» و«تكوين تصوّر محدّد من خلال فعل عقليّ واع، رسم صورته في عقل المرء».[115] يجادل كونولي بأنّ هذا التّعريف يتميز بكونه يربط بين العمليّات الواعية وغير الواعية معا في مجال الفكر. إنّ التّقنية المتعلّقة بالفكر هي أيّ شيء يتدخّل لتغيير «اتّجاه الفكر أو المزاج الّذي يجد نفسه فيه».[116] في صورة الفكر متعدّدة الطّبقات الّتي بدأت في الظّهور، يستشهد كونولي بادعاء هامبشاير بأنّه يجب على المراقب أن يحوّل الانتباه ذهابا وإيابا بين البشر باعتبارهم مدركين لعالمهم ومواضيع مدركة داخله، مشدّدا على أنّ الفرد الملاحَظ لا يملك القدرة على الانتقال بين منظور المتكلم ومنظور الغائب في التّجربة الشّخصيّة. هكذا يؤكد التوازي المنظوري، كما عند تايلور، على استحالة ترجمة التّجربة الواعية الذّاتيّة بالكامل إلى عمليات نفسيّة-كيميائيّة، لأنّ الأولى ترتكز على سياق ثقافيّ مرجعيّ أوسع من الثّانية. وكما هو الحال مع توازي سبينوزا، إن تغييرات العملية النفسية-الكيميائية تعكسها التغييرات على مستوى الفكر، والعكس أيضا صحيح.[117]

هذه النّظرة يردد صداها إلى حدّ ما المنظور ثنائي الخصائص. فعلى عكس ثنائيّة المادّة عند ديكارت، يؤكّد مذهب ثنائيّة الخصائص أنّ الجسد والعقل ليسا مادّتين منفصلتين، لكن لا يمكن الخلط بين

---

(115) Ibid. p. 87.
(116) Ibid. p. 88.
(117) Ibid. p. 89.

الخصائص المرتبطة بكلّ منهما. إذ هناك فرق، على سبيل المثال، بين الخاصّية العصبيّة البيولوجيّة للألم والخاصّية الواعية للشّعور به. وقد عبّر ديفيد تشالمرز عن هذه الفكرة بوضوح حين قال:

«تشتمل التّجربة الواعية على خصائص الفرد الّتي لا تتضمّنها خصائصه الفيزيائيّة، وذلك على الرّغم من أنها قد تعتمد قانونيّا على تلك الخصائص».[118]

يمكن أن يبدو لنا لأول وهلة أن هناك تشابهًا بين مذهب ثنائيّة الخصائص والتّوازي المنظوري. قد يكون هناك مجال للمجادلة، على سبيل المثال، بأنّ هذا الأخير هو نوع من أضعف أشكال ثنائيّة الخصائص الّتي يشير إليها تشالمرز. وهذا يعني موقفا متوافقا مع شكل من أشكال المادّيّة، لأنّه ينصّ على أنّ مصطلح الثّنائيّة ينطبق على أيّ عنصر غير قابل للاختزال بشكل مباشر على المستوى المادّي. ويقدم تشالمرز مثال الشّكل المادّيّ على أنّه خاصّيّة لا تزال مرتبطة ارتباطا سببيّا مباشرا بالخصائص الفيزيائيّة المجهريّة. ومع ذلك، فإنّ ثنائيّة الخصائص تعني بالنّسبة إليه مراعاة الخصائص «التي لها طبيعة أنطولوجية جديدة بشكل أساسي» والّتي ليس لها مثل هذا الارتباط. وبما أنّ كونولي يذكر أعلاه أنّ المجال المحايث الّذي يؤدي إلى نشأة الفكر ليس غير مادي، يمكن القول إنّ موقفه أقرب ما يكون إلى الشّكل الأضعف لمذهب ثنائيّة الخصائص كما حدّده تشالمرز. ومع ذلك، فقد ترك تشالمرز الباب مفتوحا، إذ ذكر

(118) Chalmers, *The Conscious Mind*, p. 125.

أنّه «لا يزال من المعقول... ادعاء أن الوعي ينشأ من أساس ماديّ حتّى وإن لم يكن ينطوي على هذا الأساس».(119) فإذا ربطنا مثل هذا المنطوق مرّة أخرى بالقاعدة السبينوزيّة للتّوازي بين المنظورات الّذي يحتوي على عمليّات فكريّة ونفسيّة-كيميائيّة تعكس تغيّرات في بعضها البعض وتتسبّب فيها، فيمكن أن نستنتج، لأغراض هذه الدّراسة، أنّ لثنائيّة خصائص تشالمرز وتوازي كونولّي المنظوري ما يكفي من القواسم المشتركة لتستحقّ الحجج في إحداهما أن تُستخدم لتعزيز الأخرى.(120)

إنّ هذا اعتبار مهمّ، لأنّ كونولّي يخصّص القليل من الوقت للدّفاع عن الأنطولوجيا الخاصّة به، مكتفيا بتقديمها على أنّها وسيلة لاسترضاء المنظّرين الثّقافيين الّذين يرفضون استخدام علم النّفس العصبيّ خوفا من طابعه الاختزاليّ. لذلك يمكن استخدام رفض تشالمرز للمادّيّة لدعم كونولّي. يستخدم تشالمرز مجموعة رائعة من الحجج في مواجهة المادّيّة الاختزاليّة على أساس أنّه إذا أرادت هذه الأخيرة النّجاح، فعليها أن تثبت أنّ الوعي يحدث منطقيًا على المستوى المادّيّ. بعبارة أخرى، يجب أن تنطوي بعض الخصائص

---

(119) Ibid.

(120) من الممكن أيضا دراسة العلاقة المحتملة بين المذهب الطّبيعي المحايث لكونولّي والمذهب الطبيعي الثنائي لتشالمرز. يؤكّد هذا الأخير أنّه على الرّغم من أنّنا قد ننظر إلى الوعي على أنّه ظاهرة طبيعيّة، إلاّ أنّه يجب علينا توسيع رؤيتنا لما يعنيه الطبيعيّ إلى ما هو أبعد من مجرّد خلط المصطلح بالمادّيّة (Chalmers, The Conscious Mind, p. 128). ويؤكّد تشالمرز أيضا أنّه من الممكن أن يتحوّل مذهبه الثنائي إلى تنويعات لمذهب الوحدة بنفس الطّريقة الّتي تبيّن بها أنّ المادّة والطّاقة مظهران للشّيء نفسه، على الرّغم من أنّه يصرّ على أنّه لا يمكن أن تكون مذهب وحدة مادي Ibid. p. 129.

الفيزيائيّة للنّظام من النّاحية المفاهيميّة أو المنطقيّة على خصائص ظاهراتيّة معيّنة. لكن، وفقا لتشالمرز، يمكن للمرء أن يتخيّل عالما تكون فيه الوقائع المادّية هي نفسها الّتي توجد في عالمنا لكن لم يظهر فيه الوعي. ومن ناحية ثانية، نحن لا نملك أيّ رابط بين وقائع الوعي والوقائع المادية، وأخيرا، لا يوجد تحليل حاليّ للوعي يمكن أن «يثبت أن المادي يسبب الظاهراتي»:(121)

«يخبرنا كون الوعي غير تابع منطقيًّا للمادي بأنّه لا يمكن لأيّ تفسير اختزاليّ للوعي أن ينجح. إذا أخذنا أي معالجة للعمليات الفيزيائية التي يُزعم أنها تشكل أساس الوعي، سيُطرح دائما سؤال آخر: لماذا تكون هذه العمليّات مصحوبة بتجربة واعية؟»(122)

تمثل حجة الزومبي لصول كريبكه (Kripke) وحجة المعرفة لجاكسون (Jackson) مثالَيْن على الحجج المستخدمة في الفئتين الأولیين.

يهاجم كريبكه أطروحة الهويّة في المذهب المادي الّذي يرى أنّ الحالات العقليّة والحالات الجسدية متطابقة: فالألم، على سبيل المثال، مطابق لإطلاق الألياف العصبيّة-ج (c-fibres). ويجادل كريبكه بأنّ هذه الهويّة يجب أن تكون ضروريّة وليس مجرّد هويّة طارئة: فعندما نعيّن الألم في أطروحة الهويّة، يجب أن نتحدّث **بالضّرورة** عن إطلاق الألياف العصبيّة-ج. لكنه يدعي أن الهوية لا

(121) Chalmers, *The Conscious Mind*, p. 93.
(122) Ibid. p. 106.

تبدو ضرورية، إذ من الممكن تخيّل عالم زومبي يمكن أن تشتغل فيه الألياف العصبية-ج دون أن يرافقها أيّ ألم (إن الزومبيين النفسانيين نسخ مادّيّة دقيقة من البشر دون أيّ وعي مصاحب). فمن المستحيل بالنسبة إلى كريبكه وصفُ إطلاق الألياف العصبيّة ج الخاصّة بالزّومبي بأنّه «ألم»، لأنّ أحد العناصر الأساسيّة في الألم هو الشّعور به بما هو كذلك، وهو ما يفتقر إليه الزّومبي. لذا فإنّ الوصفَ المادّيّ البحت للألم بأنّه مطابق حصريًا للحالة الدّماغيّة لتحفيز الألياف العصبيّة-ج وصفٌ خاطئ.[123] تعكس هذه الحجّةُ حجّةَ تشارلز تايلور الّتي رأيناها أعلاه. يمكننا أيضا أن نفكّر في المرضى المقيمين في المستشفيات الّذين يتلقّون المورفين. تشتغل أليافهم العصبيّة-ج لأنّ حالتهم البيولوجيّة هي الّتي تحفّز الجهاز العصبيّ ليستجيب للألم، ولكنّهم لا يشعرون به بسبب عمل المنع الكيميائي العصبيّ الّذي يقوم به الدّواء. لذلك فإنّ المكوّن المادّيّ، وليس مكون الوعي، هو الغائب ولا يمكن لأحدهم القول إنّ هذا المريض كان «يتألم».

في سياق حجّة جاكسون، يرد ذكر ماري، وهي عالمة أعصاب متخصّصة في دراسة الكيفية التي يعالج بها الدماغ اللون. إنّها تعرف كلّ الوقائع العصبيّة-الفيزيولوجيّة حول هذا الموضوع. ولكنّها وُلدت وعاشت طوال حياتها في غرفة مصبوغة بالأسود والأبيض. عندما ترى جسما أحمر لأوّل مرّة، يقال إنّها ستتعلّم وقائع جديدة،

(123) Kripke, *Naming and Necessity*, discussed in Chalmers, *The Conscious Mind*, pp. 146–9.

وتحديدا ما تعنيه رؤية اللّون الأحمر. لذلك يجادل جاكسون بأنّ الوقائع المادّيّة ليست معالجة شاملة للواقع، ويرفض المادّيّة على هذا الأساس.[124]

ولكن لا يبدو أنّ تقديم هامبشاير للتوازي المنظوري يستبعد الموقف المادّيّ. فهو يقول: «سيكون من غير المفيد... اعتبارُ... شخص عميق التفكير كما لو أنه آلة»، وذلك على الرّغم من أنّ هذا الاعتبار أساسي «في حالة المعرفة الحاليّة»، وهو ما يترك الباب مفتوحا أمام إمكانيّة التّفسير المادّي في المستقبل.[125] ولكن فيما يتعلّق بما يريد كونولي أن يصل إليه من خلال التّوازي المنظوري، قد تكون المقاربة المادّيّة مُجدية.

إن الظاهراتية الغيرية (heterophenomenology) لدانييل دينيت المثال الرئيس على ذلك.. يجادل دينيت مثل كونولي بأنّه لا يمكننا أبدا الحصول على ظاهراتية ديكارتية خالصة، من حيث التّحليل الدّقيق لأفكارنا، ثمّ استخدام صيغة المتكلّم الجمع لتعميم نتائج هذا التّحليل على أيّ شخص آخر. كما أنّنا لا نستطيع أن نفهم النّاس بشكل كامل، مثلما حاول ذلك السّلوكيون، من منظور غيري بحت من خلال ملاحظة أفعالهم. يتمثل المنهج الذي يطري عليه دينيت في نسخ التّفاعلات اللّفظية والتّقارير ونتائج التّجارب النّفسيّة في نصّ، ثمّ التّعامل مع هذا النّصّ بوصفه سجلّا لأفعال

(124) Jackson, 'Epiphenomenal Qualia', discussed in Chalmers, *The Conscious Mind*, p. 140.

(125) Hampshire, 'Introduction', p. xi.

كلام قصدية. كما يتمّ نسخ الأفعال المادّيّة الأخرى، مثل الضّغط على زرّ، في النّصّ، والتّعامل معها على أنّها أفعال قصدية تمثّل تأكيدا واعيا من جانب الشّخص.[126]

في عمليّة التّأويل، يشكّل النّصّ المُنتَج عالَم الظاهراتية الغيرية، والّذي، لأغراض دراسة الوعي، قد يتوافق أو لا يتوافق مع العالم «الواقعي». إنّ «هذا... المنهج لا يطعن في تأكيدات الأشخاص أو يقبلها على أنّها صحيحة تماما، بل يحافظ بالأحرى على حياد بنّاء ومتعاطف، على أمل تجميع معالجة نهائيّة للعالم وفقا للأشخاص».[127] يمكن القول إن الظاهراتية الغيرية تعتمد على منظورين لهامبشاير، هما الأوّل والثّالث، وتمزج بينهما. ويمكن للمنظّر أن يمرّ بعد ذلك إلى محاولة تفسير لماذا تختبر الذاتُ العالمَ الدّاخلي بطريقة معيّنة. «وهكذا فإنّ مسألة ما إذا كانت العناصر... الّتي يتمّ تصويرها [في عالم الظاهراتية الغيرية للذات] توجد بوصفها أشياء وأحداثا وحالات حقيقيّة في الدّماغ... مسألة إمبيريقية لا بدّ من دراستها.»[128] سيتمّ لاحقا في هذا الكتاب استكشاف بعض الطّرق الّتي يستخدمها المادّيون مثل دينيت وآخرين للقيام بذلك. ولكنّ النقطة المهمّة الآن هي أنّ المخاوف الّتي يعبّئ كونولّي من أجلها التّوازي المنظوري ويشوّه سمعة المادّيّة يمكن التغلّب عليها بسهولة، وبطريقة مماثلة بشكل ملحوظ، داخل

---

(126) Dennett, *Consciousness Explained*, pp. 76–7.

(127) Ibid. p. 83.

(128) Ibid. p. 98.

المادّيّة نفسها.

تتمثل إحدى النّقاط الّتي تحثّ كونولي على توظيف سبينوزا في أن هذا الأخير يسمح بالرجوع إلى تقنيات تعديل أنماط التّفكير «دون تبنّي صورة اختزاليّة للفكر أثناء القيام بذلك.»[129] ومن الأمثلة على كيفيّة تحقيق ذلك، يشير كونولي أوّلا إلى الأدلّة العصبيّة النّفسيّة الّتي قدّمها راماشندران (Ramachandran) الّذي استخدم جهازا يسمّى صندوق المرآة كتقنية لتخفيف الألم عن مرضى الأطراف الوهميّة. فعلى الرّغم من أنّ هؤلاء المرضى قد شعروا من قبل بالألم في المنطقة الّتي توجد فيها الذّراع المفقودة، على سبيل المثال، وجد راماشاندران أنّ الجلسات الّتي يُستخدم فيها جهاز يسمح للمرضى برؤية أحد الأطراف في المكان الذي كان سيوجد فيه طرفهم لو بقي، قلّلت من هذا الألم. ويقتبس كونولّي من راماشاندران ادّعاءه بأنّ مرونة الدّماغ تسمح لمثل هذه المدخلات البصريّة «بالقضاء على تشنّج ذراع غير موجود، ثمّ محو الذكرى المرتبطة بالألم».[130] بعد ذلك، يربط كونولي هذه الفكرة بفكرة المهارة الفنية الذّاتيّة لنيتشه، وتكتيكات الذّات لفوكو، والتقنية لهامبشاير، والسّياسة المجهريّة لدولوز،[131] ويؤكّد على:

«إن تطبيق الذات الرصين للتقنيات على أنماط تفكيرها المتجذرة

(129) Connolly, *Neuropolitics*, p. 8.

(130) Ramachandran, *Phantoms in the Brain*, p. 56, quoted in Connolly, *Neuropolitics*, p. 12.

(131) Connolly, *Neuropolitics*, p. 107.

يمكن في الوقت نفسه أن يقتفي أثر التّقنيات المؤسّسيّة الّتي تمّ من خلالها تنظيم السّجل الدّاخليّ العميق، وأن ينشط الاستجابة المفترضة إلى الحركات الاجتماعيّة الجديدة للتّعدّدية. فأنت تسمح للتّأثيرات الّتي يتمّ رفعها على مستوى واحد بالتسرب إلى مستويات أخرى، وذلك من أجل تيسير ولادة أفكار جديدة أو تحسين الحساسيّة الّتي تمّ فيها ضبط أحكامك حتّى الآن. ذلك أنّ الفكر والذّاكرة والحساسيّة والحكم كلّها متشابكة.[132]

لا ننوي هنا الالتزام المباشر بالعنصر السّياسيّ لحجّة كونولي؛[133] ومع ذلك، فهو يعطي بعض الأمثلة من الحياة اليومية عن التقنيات الّتي يمكن استخدامها لتغيير الفكر. ويشمل ذلك الاستماع إلى الموسيقى أثناء القراءة لمساعدة العقل على الاسترخاء وجعله أكثر انفتاحا، والانصراف للرّكض بعد محاولة حلّ مشكلة معيّنة، والاستسلام لمشاعر النّدم الّتي تمّ تجاهلها سابقا، وتحريف منظور مزعج لتقليل تأثيره المزعج.[134]

كما هو الحال مع سبينوزا، هناك عنصران متوازيان، ولكنّهما متّصلان بهذا الاستخدام للّتقنية للتّأثير على الفكر. بإمكاننا أن نوضح الفكرة بأنها إما عقل واع يسعى إلى التّأثير على فيزيولوجيا الجسد من خلال إنشاء شبكات عصبيّة جديدة، وإما عقل واع

(132) Ibid. p. 108.

(133) للاطلاع على مناقشة لهذا الوضع، انظر: Vázquez-Arroyo 'Agonized liberalism'.

(134) Connolly, *Neuropolitics*, pp. 101–3.

يسعى إلى التّأثير على العقل غير الواعي. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ كونولي يحيل إلى موقف طبيعيّ محايث يتصوّر الوعي على أنّه طبقة من الفكر والشّعور والحكم المتعلّقة بعمليات الطحن المعقّدة الّتي تسمح بها وتتجاوزها».[135] لذلك يبدو أنّه ينظر إلى التقنية على أنها تعمل في المقام الأوّل بوصفها عمليّة عقليّة تؤدي إلى تغيير عصبيّ فيزيولوجيّ.

لا يتحدث كونولي عن اللاّوعي الفرويدي ولا حتى عن اللاّوعي العصبيّ النّفسي. ففي كتابه **السّياسة العصبيّة**، يناقش دور هذا المستوى من حياتنا العقليّة من الزاوية العاطفية. كما ينأى بنفسه عن مناقشات نيتشه للعاطفة، ومنها على سبيل المثال العمليّة الّتي تتمّ من خلالها تصفية الجزء الأكبر من الموادّ الحسّيّة، لتترك نسبة ضئيلة فقط تصل إلى مستوى الوعي. وهذا بدوره يتّسم بما حدث قبله. إنّ العاطفة أيضا الوسيلة التي يلعب بها الانفعال دورا من خلال فرز الإدراك السّابق على الوعي، وجلب الذّكريات القديمة إلى السّطح للتّواصل مع المثيرات الجديدة، ومن ثمة شحن كل واحدة منها وإعادة شحنها انفعاليًّا. يجد كونولي لدى نيتشه الطّريقة الّتي يمكن بها للعقل الواعي أن يهذّب اللاّوعي المشبع بالعاطفة. فنيتشه يؤكّد على أنّ للعقل الواعي دورا في التّعريف والتّنظيم والبناء من خلال المنطق واللّغة. إنّه يسمح لنا بتصميم تقنيات للعمل على مستويات التّفكير اللاّواعية وتقييم تأثير هذه التّقنيات.

(135) Ibid. p. 86.

كما أنّه يجمع بين الجوانب الذّهنيّة والجسديّة:

«إنّ مجرّد تهذيب الأفكار والمشاعر [الواعية] لا يعني شيئا من النّاحية العمليّة...؛ يجب على المرء أولا أن يقنع الجسد. إنه لأمر حاسم... أنه يجب على المرء أن يبوّئ الثقافةَ المكان المناسب – وليس «الرّوح»...؛ إن المكان المناسب هو الجسد، والسّلوك، والنّظام الغذائيّ، والفيزيولوجيا، والباقي يتبع».(136)

اعتبارا إلى أنّ هذه الأنواع من التّغييرات هي ما يحاول كونولي إحداثها، فكيف يتوافق ذلك مع الأنطولوجيا الأساسيّة للتّوازي المنظوريّ الخاصّة به؟ بما أنها تنويعات لمذهب الوحدة، فإنّها لا تقع فريسة للمزالق المعتادة لمذهب ثنائية الجوهر، وعلى رأسها مسألة كيفيّة تفاعل الجسد والعقل بشكل سببيّ. فإذا كان كونولّي من أنصار مذهب ثنائية الجوهر، فإنّ استخدامه للعقل لإعادة تشكيل الدّماغ سيكون مشكلة خطيرة. وبما أنّ التّوازي **منظوري** وليس من حيث الجواهر المتوازية، فإنّ السّؤال الّذي يجب طرحه مرّة أخرى هو ما إذا كان موقف كونولي ليس مجرد موقف مادي، أو إذا لم يكن كذلك، هل يمكن تقديمه بشكل أفضل بما هو كذلك. وإذا تمّ تصوّر العقل ببساطة على أنّه وظيفة من وظائف العمليّات العصبيّة، فإنّ مسألة السّببية عندئذ ستكون أسهل بكثير (على الرّغم من أنّ الاتّجاه الرّئيس للسّببية، كما سنرى في القسم التّالي، سيطرح

(136) Nietzsche, *Twilight of the Idols*, no. 47, quoted in Connolly, *Neuropolitics*, p. 77.

إشكالات). إذا بحثنا لدى كونولّي عن رفض صريح للمادّية لصالح التّوازي المنظوري بوصفه أساسا لفلسفته، فإنّنا لن نظفر بشيء كثير خارج الفصل بين المذهب الطّبيعيّ المحايث والمذهب الطّبيعيّ الإقصائيّ أو الاختزاليّ.

في هذا الصّدد، يمكن أن نعود مرّة أخرى إلى تشالمرز وهجومه على المادّية المذكورة أعلاه. لنتذكّر أنّ تشالمرز يدّعي أنّه يمكن تخيّل عالم لا تنطوي فيه الوقائع الفيزيائيّة نفسها على الوقائع الظّاهراتيّة لعالمنا. ويجادل بأنّه ليس لدينا النوع الصّحيح من العلاقة بين الفيزيولوجيا العصبيّة والوعي، وبأنّ مفهوم الوعي نفسه لا يمكن تحليله بطريقة توفّر نوعا واحدا. ومع ذلك، إنه من أنصار مذهب ثنائية الخاصية وليس من أنصار مذهب ثنائية الجوهر، ويحاول بالفعل تحديد ما يجب أن تكون عليه علاقةٌ بين الطبيعة الفيزيائية والطبيعة العقلية للفكر. يتمّ ذلك من خلال عرض مبادئ معيّنة باعتبارها قاعدة للعمل في اتّجاه نظريّة أساسيّة للوعي.

يربط مبدأُ التّماسك البنيويّ بين الإدراك والوعي من خلال التّأكيد على أنّ بنية الإدراك تعكس بنية الوعي، والعكس أيضا صحيح. إنّ الإدراك بالنّسبة إلى تشالمرز هو الارتباط النّفسيّ بالوعي - فحيثما يوجد أحدهما يوجد الآخر - ولذلك فإنّ هذا المبدأ يمكن أن يوفّر رابطا بين الظّاهريّ والنّفسيّ.[137] إنّ مبدأ الثّبات التّنظيميّ ينصّ على أنّ الوعي ينشأ من التّنظيم الوظيفيّ للدّماغ؛ بمعنى أنّ

(137) Chalmers, *The Conscious Mind*, pp. 219–25.

أيّ نظام له نفس التّنظيم العصبيّ الفيزيولوجيّ شديد الدقة ستكون له تجارب مطابقة من الناحية النوعية.(138)

يصف تشالمرز ذلك بأنّه وظيفيّة غير اختزاليّة بدلا من الوظيفيّة الاختزاليّة الأكثر تصلّبا؛ ولكنّه يعترف بأنّ كلتيْ المعالجتيْن «تلعبان في نفس الملعب». إنه يشبّه مقاربته بتعريف دينيت للشهرة الدّماغية على سبيل المثال. إذ يجادل هذا الأخير بأنّ الوعي يتكوّن من تلك المحتويات العقليّة الّتي يمكن أن تحتكر الموارد العقليّة بطريقة يكون لها تأثير على الذّاكرة والسّلوك وما إلى ذلك. وإذا كان دينيت يرفع هذا المبدأ إلى مستوى «حقيقة مفاهيميّة»، فإنّ تشالمرز يجادل بأنّ منظوره يتطلّب ببساطة أن تكون القدرة على السّيطرة الشّاملة، لا ممارستها في جميع الحالات، هي أساس الوعي. ومن شأن ذلك أن يسمح للتّجربة على هامش المجال البصريّ بأن تكون واعية، بينما لن تكون كذلك بالنّسبة إلى دينيت.(139) إنّ النّقطة الرّئيسة بالنّسبة إلى تشالمرز هي أنّ الوعي «يحدّده التّنظيم الوظيفيّ، ولكن ليس من الضّروريّ أن يتمّ اختزاله» فيه.(140)

حتّى لو عزّزنا أنطولوجيا كونولي النّفسيّة للتّوزاي المنظوري برفض المادّية المستمَدّة من تشالمرز، فإنّ السّؤال عن كيفيّة تأثير التّقنيات على الفكر يظلّ قائمًا. فحتّى مع تبنّي موقف مذهب الوحدة، كيف يمكن أن يؤثّر اللاّماديّ في المادّة؟ هذا ليس سؤالا

(138) Ibid. pp. 219–25.
(139) Ibid. p. 229.
(140) Ibid. p. 275.

يمكن أن يجيب عليه بشكل ملائم موقف مثل موقف كونولّي. ما نزال في انتظار القوانين الأساسيّة للتّفاعل الّتي يتوقّعها تشالمرز. وإذا تركنا هذا جانبا للحظة، وقبلنا بالحجّة القائلة بأنّ العقل هو شيء يتجاوز فيزيولوجيا الدّماغ العصبيّة وغير قابل للاختزال فيه، تظلّ هناك حاجة إلى تشريح مكوّنات العقل نفسه. يمكن النّظر إلى تحليل هذه التّقنية باعتباره يشتغل على محورين: أوّلهما مسألة التّفاعل بين العقل والجسد، وثانيهما مسألة التّفاعل بين الوعي واللاّوعي.

كما ذكرنا سابقا، لا ينخرط كونولي مباشرة في المناقشات الدّائرة حول الوعي واللاّوعي. ومع ذلك فإنّ الخوض فيهما أمر لا مفرّ منه إذا أردنا أن نفهم كيف يمكن أن يعمل تطبيق التّقنية، ما دام التركيز يكون عادة على الوعي في موقف التوازي أو موقف ثنائية الخصائص. من المؤكّد أنّه يجب مع كونولي تطبيق التّقنيات بوعي للتّأثير على التّغيير في نظام اللاّوعي، والّذي يؤدّي بدوره إلى تغيير في التّفكير الواعي. وعلى الرّغم من وجود تقدير للتّرابط بين المستويين، مع التّفكير الواعي النّابع من اللاّوعي، فقد يكون هناك خطر تفضيل الدّور السّببيّ للوعي على اللاّوعي. وإلى هذا الخطر سنتحوّل في القسم التّالي.

يتوقّف كونولي عند التّأخير لمدّة نصف ثانية، وهذا ما يوحي بأنّه يعطي، مثل ليبيت، وقتا للنّقش الثّقافيّ للفكر. يلخّص ذلك قائلا: «إنّ البعد اللاّواعي للفكر في الوقت نفسه **محايث** للوجود تحت النّطاق المباشر للوعي، **وفعّال** في التّأثير في السّلوك نفسه والحكم

الواعي، ماديّ لأنه متجسد في العمليات العصبيّة، **وثقافيّ** لأنه يستمد جزءا من شكله من النّقوش السّابقة للتّجربة والتّدخّلات التّجريبيّة الجديدة».[141]

إلا أن كونولي لا يستخلص الاستنتاجات القويّة لهذا البحث المتعلق بالقدرة الواعية على التأثير في الفكر عندما يناقش التقنية، ولا يقبل الموقف الماديّ الّذي ينطلق منه هذا البحث.

إذا كان للعقل الواعي دور سببيّ محدود في الحياة العقليّة وبعض الأفعال الجسديّة، فإنّ استخدام كونولي للتّقنية في الفكر سيكون محدودا أيضا. وسيكون تطبيق مثل هذه التّقنيات جزءا من العقل الساعي إلى إعطاء معنى لنفسه.

تصبح الفكرة أكثر إثارة للاهتمام بخصوص كونولي مع تأكيد دينيت على أنّ طبيعة وهم المستخدِم لدينا يمكن أن تؤثّر بدورها على أجهزة أدمغتنا (أو «البرامج الرّطبة» كما تحبّ الأدبيات أن تشير إليها).[142] فعلى عكس أجهزة الكمبيوتر، يؤدّي استخدام أو عدم استخدام أنماط تفكير معيّنة إلى حدوث تغييرات في فيزيولوجيا الدّماغ الفعليّة، حيث تتوقف الشّبكات العصبيّة الّتي تدعم هذه الأنماط ويتمّ تخصيص مواردها من جديد في مكان آخر. هذه هي الحجّة التي يبنيها راماشاندران، وهي نفسها حجّة العلاج السّلوكيّ المعرفيّ. ومع ذلك، فإنّ هذين المنظورين ماديّان بطبيعتهما، ويدفعان

(141) Connolly, *Neuropolitics*, pp. 83–5.

(142) Dennett, *Consciousness Explained*, p. 207.

مجدّدا إلى السّؤال عمّا إذا كان ما يسعى كونولّي إلى تحقيقه لا يمكن القيام به بشكل أفضل من خلال المادّيّة عوضا عن التّوازي المنظوري.

يعمل العلاج السّلوكيّ المعرفيّ على أساس أنّ العديد من الأشخاص يعانون من مشاكل بسبب الفجوة بين حياتهم الدّاخليّة وحياتهم الخارجيّة، ذلك أنّ بيئتهم الخارجيّة تخلق احتياجات لا يستطيعون من النّاحية العقليّة تلبيتها. ثمّ يحاول العلاج مساعدة المرضى على تعديل عالمهم الدّاخليّ ليتكيّف مع وضعهم الخارجيّ الحاليّ. خدمة لأغراضنا في هذا الكتاب، نقول إنّ الجانب ذا الصّلة من العلاج السّلوكي المعرفيّ (CBT) هو أنّه يسعى إلى ضبط الحياة العقليّة من خلال «استخدام الاستراتيجيّات الّتي تهدف إلى تحديد عمليات الإدراك المختلّة وظيفيّا وتصحيحها».[143] ويختلف العلاج السّلوكيّ المعرفيّ عن السّلوكيّة القياسيّة من ناحية الوظيفة الأساسيّة الّتي يعطيها للإدراك. فهو يجادل بأنّ للإدراك (الأفكار والمعتقدات والتّوقّعات) والعاطفة دورا أساسيّا في السّلوك، وأنّه لتغيير هذا الأخير يجب على المرء تغيير العمليات الإدراكية التي يقوم عليها.

بقطع النّظر عن الاعتقاد بأنّه يمكن للمرء استخدام العقل الواعي بمثابة أداة قويّة لتغيير الأنماط التي يقوم عليها الأداء العقليّ،

(143) Marshall and Turnbull, *Cognitive Behaviour Therapy*, p. 30, emphasis added.

يمكن للنّموذج السّلوكي المعرفيّ أن يعكس التّوازي المنظوري من خلال الاستشهاد بمنظورين، هما المنظور الداخليّ والمنظور الخارجيّ. فالخلل الوظيفيّ، حسب هذا النّموذج، يحدث عندما لا يعمل هذان المنظوران جنبا إلى جنب بما فيه الكفاية.

على الرّغم من أنّ كونولي يمكنه الاستشهاد بهذا الموقف العلاجيّ لدعم ادعاءاته بشأن التّقنية في الفكر، إلاّ أنّ استخدام هذه المناهج يسلّط الضوء على كيفيّة استعمال هذه الموادّ لنقد كونولّي. إنّ استخدام التّقنيات في الفكر يفترض مسبقا وجود مَلَكة نقد انعكاسيّة متطوّرة للغاية لدى الشّخص الّذي ينفّذها. فالعلاج السّلوكيّ المعرفيّ يعمل من خلال شحذ قدرة المريض الانعكاسيّة، باستخدام تقنيات مثل كتابة اليوميات، إلى النّقطة الّتي يصبح فيها المريض هو محور العلاج وليس المعالِج. ولكنّ البحث الّذي نوقش في الفصل السّابق يقلّل من دور هذا الوعي الانعكاسيّ، ويعتبره أثرا جانبيّا أو ظاهرة عرضيّة للأداء العقليّ في المستويات الدّنيا. وعندما نجمع بين محور الوعي / اللاّوعي ومحور العقل / الجسد اللّذين توقّفنا عندهما في الأقسام السّابقة، تظهر مشاكل مقاربة كونولّي. هناك من يذهب إلى أنه يمكن حلّ المشكلات باعتماد مادّيّة تعالج هاتين المسألتين، وبالبحث عن موقف لا يركّز كثيرا على الوعي. كما يجب علينا أن نوازن هذا مع مشاكل المادّية الخالصة الّتي تؤدّي إلى التّطرّف الاختزاليّ أو الإقصائيّ، كما رأينا ذلك في القسم السّابق.

3. كيف يتم تسييس علم الأعصاب؟

تشقّ فلسفة العقل الوظيفيّة طريقها عبر هذه الصّعوبات، وهي قادرة على فتح بوّابة نستطيع من خلالها إجراء حوار مع النّظريّة السّياسيّة. إنّها متجذّرة بقوّة في المادّيّة، وتتغلّب على مشكلة الثّنائيّة، وتعمل على أساس سلسلة متّصلة للوعي واللاّوعي لا توجد فيها حدود صارمة وثابتة بين الاثنين، وتسمح للثّقافة بلعب دور مهمّ في العمليات العقليّة.

ترى الوظيفية بالأساس أنّ العقل هو وظيفة من وظائف الدّماغ. وهي تميّز بين وظيفة موضوع ما ومجموعة التّرتيبات المادّية الّتي تجعل من الممكن تنفيذ تلك الوظيفة. فوظيفة الإخبار عن الوقت، على سبيل المثال، يمكن تنفيذها بطرق مختلفة من خلال استخدام الأحجار القائمة مثلا، أو السّاعات الشّمسيّة، أو السّاعات المائيّة، أو السّاعات الميكانيكيّة، أو السّاعات الذّرّية. كما يمكن تنفيذ الوظيفة الّتي نسمّيها «العقل» من خلال أي عدد من التّرتيبات المادّيّة، والدّماغ البشريّ هو أحدها.

يعتقد الوظيفيون أنّ الواقع مقسّم بطرق معينة إلى العديد من المستويات غير قابلة للاختزال، لكن المترابطة فيما بينها قبل كل شيء. ولتوضيح ذلك، دعونا نعيد النظر في مفهوم العار عند تايلور. يجادل تايلور بأنّ العار مفهوم اجتماعيّ بطبيعته، ولا يمكن اختزاله في الميكانيكا المحضة لحالات الدّماغ. ويتّفق الوظيفيون معه في هذا الرّأي. ذلك أنّ الخصائص الّتي يكشفها القلبُ ليست فقط

خصائص الجسيمات الذّرّية المختلفة التي يتكوّن منها. وبالمثل، فإنّ خصائص الحالة العقليّة للعار ليست فقط خصائص الموادّ الكيميائيّة العصبيّة المختلفة الّتي تُفعِّلها على المستوى المادّي. ينتمي العار إلى مستوى أعلى من كيمياء الدّماغ، ويعود البحث فيه بحق إلى العلوم الاجتماعيّة ذات المستوى الأعلى، وذلك على عكس العلوم الطبيعيّة ذات المستوى الأدنى الّتي تمثل الفيزياء أساسها السفلي، والّتي تدرس الكيمياء العصبيّة. وحتّى لو كانت المستويات الأعلى تعتمد على الأدنى، فهي حسّاسة لجوانب معيّنة من الواقع التي لا تراها المستويات الدّنيا، نظرا لاهتمامها بميكانيكا التّفاصيل الدّقيقة. فالفيزياء بإمكانها أن تخبرنا عن الجسيمات الّتي تتصرّف بطريقة تتسبّب في غروب الشّمس؛ وعلم الأعصاب بإمكانه أن يخبرنا عن المدخلات والموادّ الكيميائيّة وحالات الدّماغ الّتي تشارك في إدراك هذا الغروب؛ ولكن لا أحد منهما قادر على فهم الشّبكة المعقدّة من الارتباطات والمشاعر النّاجمة عن تأمّله. هذا الجانب الأخير، أي التجربة النوعية لوضعية معينة، يسمى في أدبيات فلسفة العقل «الكيفيات المحسوسة» (qualia) الّتي يناقشها كريب وجاكسون في القسم الأخير.

تماما كما تضع الوظيفية تراتبًا للعلوم للتّعامل مع مستويات الواقع في العالم، يحاول دانيال دينيت تفسير الوعي من خلال نظريّة تراتبية لمستويات معالجة الموارد العقلية وإدراكها وتخصيصها. يجادل دينيت بأنّ ما نسمّيه الوعي ظهر لأوّل مرّة بوصفه عادات

إثارة العقل من قبيل إصدار المرء لأصوات حتى في حالة عدم وجود شخص يسمعها، ورد المرء على سؤاله الخاص عندما يسمعه، أو رسمه لخطّين متوازيين على الأرض وتذكير نفسه بإحضار حبل الكرمة لعبور النّهر لاحقا.[144] لقد تحسّنت هذه «الحيل» العقليّة أضعافا مضاعفة مع تطوّر اللّغة.

أدّت اللّغة بدورها إلى استدماج «الميمات» (Memes). والميمات مفهوم يستخدمه ريتشارد دوكينز Richard Dawkins للتّعبير عن الوحدات الثقافيّة (الأفكار) الّتي تستقرّ في الدّماغ لخلق العقول. يصف دينيت هذه العمليّة بأنّها طفيليّة. ذلك أنّ الميمات تتصرّف وتتطوّر على شاكلة الجينات، حيث يكون النّجاح من نصيب تلك الّتي تتمكّن، لأيّ سبب من الأسباب، من التّكاثر والبقاء على قيد الحياة. وتشمل هذه الأفكار العجلة، أو الأبجديّة، أو السّمفونيات، أو رواية **عوليس** لجويس Joyce:

«إنّ الملاذ الذي تعتمد عليه جميع الميمات هو العقل البشريّ، ولكنّ هذا الأخير نفسه شيء مصنوع ينشأ عندما تعيد الميمات هيكلة الدّماغ البشريّ لجعله موطنا أفضل للميمات... إن أبرز الاختلافات في المهارة البشرية تتوقف على الاختلافات البنيويّة المجهريّة الّتي تسبّبها الميمات المختلفة الّتي دخلت هناك واستقرّت».[145]

---

(144) Dennett, Consciousness Explained, pp. 196-7. يقدّم دينيت هذه الأمثلة على أنّها تجارب فكريّة مفرطة في التّبسيط.

(145) Ibid. p. 207.

يواصل دينيت بمقارنة الميمات بالبرامج المثبتة على أجهزة بنية الدّماغ، إنها **آلة افتراضية** تشتغل بنفس الطّريقة الّتي يحوّل بها برنامج الشّطرنج المودع في الكمبيوتر هذا الأخير إلى آلة للعب الشّطرنج لبعض الوقت. وهكذا، سيؤدّي تثبيت الجهاز الافتراضيّ للّغة في الدّماغ إلى جعلها تشتغل بطرق مختلفة. سوف يحوّلها، مثلا، إلى جهاز المعالجة التسلسليّة عندما نفكّر في مهمّة على منوال «هذا الوضع أولا... ثم هذا الوضع». يقول دينيت إنّ القياس البرمجيّ مفيد، لأنّ الوعي البشريّ حديث جدّا بحيث يتعذّر ترسيخه على المستوى المادّيّ للدّماغ، وهو نتاج للتّطوّر الثّقافي الّذي تتمّ برمجته في الدّماغ في سنّ مبكّرة. لذلك فإنّ الوعي ابتكار ثقافيّ للتّمثيل، عادة وبقوة من خلال اللّغة، ويُفرَض على الأفعال الّتي تقوم بها الوظائف الفرعيّة الّتي تتدافع على الموقع، والّتي تتمكّن أنجحُها، بفضل عمليّة الإقصاء، من استخدام معظم الموارد العقليّة. إنّ هذه الوظائف الفرعيّة غير واعية وفوضويّة في تدافعها، وتعمل بطريقة متوازية تتعارض مع الطّبيعة التّسلسليّة للفكر الواعي. لا يوجد تيّار واحد من الوعي، «شبح في الآلة» أو «كيان مركزيّ أشرس»، بل توجد فقط آلة افتراضيّة (يسمّيها دينيت «الآلة الجويسية»)، نسبة إلى جيمس جويس) تتجاهل، من خلال أفعالها اللاّواعية ذات المستوى الأدنى، «اقتراحات» بعض الوظائف الفرعيّة وتعزّز أخرى حتى النّقطة الّتي يتحقق فيها أحد تلك الاقتراحات في الفعل أو الكلام، ثمّ يتمّ تفسيره من خلال المستويات الواعية العليا للآلة.

لاستكمال الصّورة الذّهنيّة الّتي قدّمتها الوظيفيّة، سيكون من المفيد أن ننظر في فكرة التّجسيد. إنّ منظرين أمثال هوبرت دريفوس Hubert Dreyfus، وفرانسيسكو فاريلا Francisco Varela، وآندي كلارك Andy Clark يسترشدون بالظاهراتية بحجّة أنّه لا يمكن فهم الإدراك والوعي دون وضع العقل في التجربة المعيشة للجسد والعالَم معًا. يجادل دريفوس مثلا ضد إمكانيّة الذّكاء الاصطناعيّ بحجة أنه عندما يحاول المبرمجون جعل الآلة تفكّر، فإنهم يسعون إلى تزويدها بتمثيل للعالم يمكن الانطلاق منه. ويجادل، على خطى هايدغر، بأنّ البشر لا يحملون مثل هذا التّمثيل في رؤوسهم، بل يتمثّلون العالم في كلّ وضعية كما يختبرونه، أي باعتباره فعلا يؤدّي إلى آخر من دون خطاطة معدة مسبقًا واقعية».[146]

يتوافق هذا الرّأي تماما مع تصوّر دينيت للوظائف الفرعيّة المتنافسة الّتي يتردّد صداها في عمل آندي كلارك Andy Clark. فهذا الأخير يجادل بدوره بأنّ العالم هو تمثيله الخاصّ، لكنّه يذهب إلى أبعد من ذلك، على خطى هايدغر وميرلو بونتي، من خلال تسليط الضوء على الطّرق المختلفة الّتي يمكن بها للأداء المعرفي أن يسقط نفسه فيه، واستخدامه بمثابة دعامةٍ لترتيب الفعل العقليّ أو مكان عملٍ يمكن تنفيذه فيه. ذلك أنّ الكثير من الذّكاء البشريّ يعتمد على الحيل والاستراتيجيات المحدّدة بيئيًا باستخدام بيئتنا

(146) Dreyfus, *What Computers Still Can't Do*, pp. xxxi–ii.

لتشكيل السّلوك وتنسيقه. ويصف كلارك العقل بأنّه «عضو متسرّب»، يمتزج بشكل فوضويّ بالجسد وبيئتنا الخارجيّة، ويستشهد بدراسات النمو لتوضيح كيف يستخدم الرّضّعُ العالمَ من حولهم من خلال التّفاعل الميكانيكيّ معه بشكل عشوائيّ عن طريق التّجربة والخطأ. ومع نموّ المرء، يصبح نمط التّفاعل أكثر تعقيدا، ولكن يستمر استخدام البيئة الخارجيّة والاعتماد عليها. إن أحد الأمثلة الذي استشهد به كلّ من كلارك ودينيت هو استخدام القلم والورقة عند القيام بالعمليات الحسابيّة.

يرى كلارك، على غرار دينيت، أنّ استخدام اللّغة هو أهمّ نمط خارجيّ للفكر. لكنّه، على عكس دينيت، لا يَعُدُّ تأثيراته إعادةَ هيكلةٍ دقيقة لفيزيولوجيا الدّماغ، بل موردا خارجيّا مكمّلا للتّمثيل والحوسبة الأصليّين للدّماغ. فاللّغة تمنح القدرة على إعادة تشكيل المساحة الحوسبية من خلال الكلام الداخليّ والخارجيّ وتوجيه الانتباه وترتيب الفعل، والكتابة، والّتي تُستخدم بوصفها جهاز ذاكرة خارجيّ. ومن شأن هذه الوظائف تحرير الموارد العقليّة الدّاخليّة بما يسمح بالقيام بفعل معرفيّ أكثر تعقيدا.

إن البشر إذن «محرّكات معرفيّة موزّعة» التي يعتمد فكرها على التّفاعل الدّائم مع البيئة الخارجيّة، عبر الجسد، «لتحويل المدخلات، وتبسيط عمليات البحث، والمساعدة على التّعرّف، والتّذكّر التّرابطيّ الفوريّ، [و] تفريغ الذّاكرة».(147) يقوم الجسد

(147) Clark, *Being There*, pp. 68–9.

بدور في هذا العرض. وفي هذا السّياق، يستخدم فاريلاّ مصطلح «الانبثاق» (enaction) للتّأكيد على فكرة أنّ «الإدراك يعتمد على أنواع الخبرة الّتي تنشأ عن امتلاك جسد ينمتّع بقدرات حسّيّة حركيّة مختلفة، وثانيا، أنّ هذه القدرات الحسّيّة الحركيّة الفرديّة هي نفسها مندرجة في سياق بيولوجيّ ونفسيّ أوسع... فالعمليّات الحسّية والحركيّة، أي الإدراك والفعل، لا يمكن الفصل بينها بشكل أساسيّ في الإدراك المعيش».[148]

يطرح كلارك نقطة مماثلة من خلال ما سمّاه «حلقات الفعل»، ويستشهد بدراسات أجريت على الرّضّع، لتوضيح كيف يكتسب الأطفال الصّغار معرفة خاصّة بالفعل حول أشياء مثل المنحدرات، فضلا عن الدّراسات الإدراكيّة الّتي تشمل البالغين. يوظّف كلارك هذه الأدلّة ليجادل بأنّه يجب علينا الانتقال من إطار «متمركز حول البصر»، حيث يتمّ توجيه المعرفة، والإدراك على وجه الخصوص، من خلال البصر في المقام الأول، إلى إطار «متمركز حول التلقائية» توجّهه أفعال روتينيّة خاصة تنطوي على تفاعل بين عوامل محلّيّة مختلفة، كالنّموّ الجسديّ والبيئة ونضج الدّماغ والتّعلم.[149]

تؤكد هذه المقاربات على مجموعة متشابكة ومرنة من الاختراقات المتبادلة بين العقل والجسد والعالم، والّتي يمكن ربطها بشكل صريح تماما باهتمامات النّظريّة السّياسيّة. من ذلك مثلا، يمكن

(148) Varela et al., *The Embodied Mind*, p. 173.

(149) Clark, *Being There*, pp. 39–40.

اعتبار فكرة الخطاب عند فوكو وبتلر تفسيرا سياسيّا لكيفيّة تأثير أنواع مختلفة من برمجيات الخلايا العصبيّة على الجسد. فالجسد، بالنّسبة إلى فوكو، كيان سياسيّ لأنّه يتعرّض للاستغلال مباشرة من خلال التّأثيرات الخفيّة للسّلطة الموجودة في العديد من المؤسّسات الاجتماعيّة والشّبكات الثّقافيّة الّتي تشكّل حياتنا اليوميّة. إذ يجب أن تكون أجسادنا في أماكن معيّنة (المدرسة، والكنيسة، ومقرّ العمل) وأن تؤدّي وظائف محدّدة في المجتمع: «... إن الجسد متورط بشكل مباشر في المجال السّياسيّ؛ ذلك أنّ علاقات السّلطة تمارس عليه تأثيرا فوريّا؛ إنّها تستثمره، تضع عليه علامات، تدرّبه، تعذّبه، تجبره على أداء المهامّ، وأداء المراسم، وإرسال العلامات».[150]

إنّ السّلطة تجتاح الجسد. تخترقه وتصلحه بطريقة معيّنة. إن السلطة حسب فوكو قوّة منتجة بالأساس: فنظام السّجون، على سبيل المثال، هو مجموعة من الأفكار والممارسات؛ إنه آلة تحجز المجرمين وتنتج أعضاء نافعين في المجتمع، بمعنى أنّها تخلق أشخاصا ينبغي أن تكون أجسادهم في العمل أو في المنزل عندما يُفترض أن تكون هناك، إنها تجعل «الأفراد طيّعين ومفيدين من خلال العمل الدّقيق على أجسادهم».[151] هناك مثال جيّد آخر على الخطاب الّذي يشتغل على الأجساد ألا وهو الجيش. فـ«منذ نهاية القرن الثّامن عشر، أصبح الجنديّ شيئا يمكن صنعه. فمن طين

(150) Foucault, *Discipline and Punish*, p. 25.
(151) Ibid. p. 231.

عديم الشّكل، من جسد غير صالح، يمكن بناء الآلة المطلوبة».[152]

إن الجسد، كما يراه فوكو، شيء مرن للغاية؛ إنّه الطّين الّذي يمكن تشكيله وتدريبه والتّلاعب به تبعا لأشكال وأنماط مختلفة من السّلوك. وليست فكرة الجسد «الطّبيعيّ» في جميع العصور سوى نتاج لمختلف الخطابات الاجتماعيّة.

إن الجيش مثال جيّد على نظام مصطنع تماما يتلاعب بالأجساد، ولكنّ الحجّة نفسها تنطبق أيضا على العمليّات الّتي تُعدُّ عمليات «طبيعيّة». في الجزء الأول من **تاريخ الجنسانية** الذي يحمل عنوان **إرادة المعرفة**، يتناول فوكو عمليّة أو فعلا أو دافعا «طبيعيّا» ليدرس من خلاله تأثيرات السّلطة على الأجساد. «إنّ موضوع... [هذه] الدّراسة... هو إبراز كيف ترتبط عمليات نشر السّلطة ارتباطا مباشرا بالجسد - بالأجساد والوظائف، والعمليات الفيزيولوجيّة، والأحاسيس، واللّذّات.»[153] يسعى فوكو إلى إظهار كيف تشتغل على الحياة الجنسيّة خطاباتٌ مختلفة، بما في ذلك، على سبيل المثال، العقيدة الدّينيّة حول الجنس، والدّراسات العلميّة حول المرأة، ودراسة النّشاط الجنسيّ للأطفال وتنظيمه، وظهور السّيطرة على السّكان من خلال دراسة الممارسات الجنسيّة للأمّة والتّلاعب بها. وهكذا، فإنّ مفاهيمنا عن الجنسانيّة، ومن ثمّ ممارستنا لها، عرضة

(152) Ibid. p. 135.

(153) Foucault, *History of Sexuality vol. 1*, pp. 151–2.

للتّغيير في أوقات مختلفة وأماكن مختلفة. ليست الجنسانيّة «طبيعيّة»؛ فقد تمّ بناؤها حسب الزّمان والمكان.

ما دامت الأجساد مرنة والخطابات متغيّرة، فإنّه بإمكان المجموعات السّياسيّة والاجتماعيّة أن تحدث التّغيير. في كتابها **مشكلة الجندر** تجادل بتلر Butler بأنّه لا يوجد شيء اسمه جسد مُجنَّس بشكل طبيعيّ. إنها ترفض التّمييز المعتاد الّذي يزعم أنّ الفرق بين الجنسين أمر طبيعيّ، والحال أنّ الفرق بينهما أو بين الجنسانيات ناجم عن تمييز ثقافيّ. إنّ فكرة الجنس، بالنّسبة إليها، ليست مرتبطة بالجسد، بل إنها، مثل الجندر، نتاج للخطابات كما يقول فوكو.[154] وتجادل بتلر بأنّ الجندر شكل من أشكال الدّلالة الجسديّة. وبعبارة أخرى، إن الجندر الذي نتباه يؤثر في «إضفاء الطابع الجنسي» على أجسادنا. فالجندر إذن أدائي (performative)، وهي فكرة متجذّرة في النّظريّة اللسانية الّتي تزعم أنّ فعل الكلام يخلق ما يقوم بتسميته.[155] إن حفل الزواج واحد من أكثر الأمثلة على ذلك استعمالا في اللغة، حيث يعني نطق العريس والعروس بالنذر أنّهما متزوّجان. فمثلما أن إنجاز الزواج يكوّن (أو يخلق) زوجين متزوجين، سيكوّن إنجازُ جندرٍ ما الهويةَ التي يُفترَضُ أنها كذلك.. إنّ هذا الإنجاز يحدث على سطح الجسد – إن الجندر هو التنميط المتكرّر للجسد، إنه مجموعة من الأفعال المتكرّرة ضمن إطار تنظيميّ صارم للغاية يتجمّد بمرور الوقت

(154) Butler, *Gender Trouble*, pp. 6–8.

(155) Ibid. p. 25.

لينتج مظهر جوهر معين، ومظهر نوع من الكائن الطبيعي.[156] «إن الجندر مجموعة من الأفعال والإيماءات والأداءات... [و] والعلامات الجسديّة».[157] وبمجرد أن يتحقق ذلك، يمكن تفكيك الأفعال التي تشكّل جندرًا معيّنا وتنتج جسدًا مجنَّسًا، ويمكن رؤيتها في إطار الخطابات الاجتماعيّة الّتي تنتجها.

يمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الاتّجاه. يمكننا مثلا استخدام هذه المعرفة لمحاولة تعطيل أنماط معيّنة من الجندر والجنس عن طريق جعل الأفعال الّتي تشكّل هذه الأنماط تنقلب على نفسها. وإحدى الطّرائق الّتي تقترحها بتلر نفسها للقيام بذلك، هي العرقلة. يسلط أداء المعرفة الضوء على صعوبة مفهوم الجنس الأصليّ. إنّه «يلعب على التّمييز بين التشريح الفيزيولوجيّ لمؤدّي الوظيفة والجندر الّذي يتمّ تأديته»، ويستخدم التّفاعل بين «الجنس التّشريحيّ، والهويّة الجندريّة، والأداء الجندري».[158] لكن المقاومة لا تسخر من الجندر الأصلي، بل تسخر من فكرة النّسخة الأصليّة ذاتها.

إن أفكار بتلر مثيرة للجدل بطبيعة الحال. فعندما تؤكد مثل فوكو على أنّ الجسد «ليس له وضع أنطولوجيّ خارج الأفعال المختلفة الّتي تشكّل واقعه»، فإنها تُتَّهَمُ بإنكار الجوهر المادّي الحقيقيّ للجسد. إذ يرى نقّادُها أنّ هناك حدودا مادّيّة لما يمكن أن يفعله

(156) Ibid. p. 33.
(157) Ibid. p. 136.
(158) Ibid. p. 137.

الجسد الفعلي، وأنّه ليس ورقة بيضاء يمكن نقش كلّ شيء عليها بالخطاب. حاولت بتلر في أحد أعمالها اللاحقة معالجة هذه المخاوف من خلال تقديم فكرة «إضفاء الطابع المادي». ومع ذلك، لا يبدو هذا دفاعا عن معتقداتها أو إعادة نظر فيها بقدر ما هو إعادة صياغة تدّعي فيها مرّة أخرى أنّه لا يوجد جسد طبيعيّ، بل فقط عمليّة «إضفاء الطابع المادي يستقرّ بمرور الوقت لإنتاج تأثير الحدود والثّبات والسّطح الّتي نسمّيها مادّة».(159)

إنّ العمل على الإدراك المتجسّد جزء من حركة أكبر داخل العلوم المعرفيّة تسعى إلى التّواصل مع التّأثيرات الموجودة خارج العلوم الطبيعيّة البحتة والصّلبة.(160) ففي مجموعة من المقالات الّتي حرّرها كلّ من كاسيوبو Cacioppo وبيرنتسون Berntson والّتي تستكشف فكرة علم الأعصاب الاجتماعيّ، نعثر على نظرة عامّة جيّدة على هذه الاتّجاهات. في مقالتهما الّتي حرّراها معا ضمن هذه

(159) Butler, *Bodies that Matter*, p. 9.

(160) يمثل الإدراك المتجسّد نفسُه جزءًا من حركة فرعيّة متنامية تسعى إلى إقامة حوار بين عمل هوسرل والعلوم المعرفيّة. يمكن العثور على ملخّص جيّد لهذا العمل، بالإضافة إلى مقال تمهيديّ ممتاز حول أسس مثل هذا الحوار، في: Petit et al., *Naturalising Phenomenology*. وعلى الرّغم من أنّ هذا المشروع مثير جدّا للاهتمام، فقد اخترت عدم مناقشته بالتّفصيل لأنّه يخاطر أحيانا بإهمال دور اللاّوعي في الحياة العقليّة، وهو أحد اهتماماتي الرّئيسة. ومع ذلك، فإنّ نظريّات الإدراك المتجسّد لا تقع أبدا في هذا الإهمال، ويمكن اعتبارها تتبع المفهوم الوظيفيّ للحياة العقليّة باعتبارها سلسلة من المستويات دون تمييز متصلب. كما أنّها تستخدم الفكرة القيّمة للخصائص المنبثقة الّتي يمكن أن يؤدّي فيها عمل العديد من الآليات المختلفة من مستوى أدنى إلى ظهور ظواهر معقّدة سيكون من المستحيل تماما توليدها بمعزل عن غيرها.

المجموعة، يدفعان بحججهما لإجراء تحليل متعدّد التّخصّصات والمستويات من أجل فهم أنظمة الإدراك المعقّدة. والغاية من هذا الجهد هي توسيع نطاق التّحليل من المستوى الكلّيّ (الاجتماعيّ) إلى المستوى الجزئيّ (العصبيّ).[161] إنه يشبه من بعض النّواحي المشروع الّذي تعهّد به التّحليل الفوكويّ، والّذي سعى إلى ربط تشكيلات السّلطة والمعرفة الكلّية بالآثار الجزئيّة على النّفس والجسد. قامت دراسة فوكو للخطابات المختلفة المحيطة بالجنسانيّة بالكشف عن بعض آثار السّلطة على إحساسنا بالذّات، كما فعل تحليله لاستخدام الإكراهات المفروضة على السّلوك والتّدريب من أجل خلق جنود ومساجين. يمكن لاستخدام النّظريات الوظيفيّة ونظريات التّجسيد للحياة العقليّة أن يضيف أبعادا جديدة لمثل هذا العمل. تمكننا هذه الأفكار أكثر من أي وقت مضى من رصد تأثيرات السّلطة على مستويات أعمق، وطرح أسئلة قيّمة، منها مثلا ما إذا كان بوسعنا التّحدّث عن السّلطة على المستوى العصبيّ.

ولكنّ المسألة الأهمّ الّتي يهتمّ بها هذا الكتاب هي مسألة

---

(161) Cacioppo and Bernston, *Essays in Social Neuroscience*, pp. 108-9.
يعطي المؤلّفان بعد ذلك أمثلة على هذا التّحليل متعدّد المستويات: أحدها دراسة من أعلى إلى أسفل لتأثير العوامل الاجتماعيّة على صحّة القلب والأوعية الدّمويّة التلقائية ودراسة من أسفل إلى أعلى للتّأثيرات التلقائية في الإدراك والسّلوك اللذين يقعان في مستوى أعلى. العديد من المقالات الأخرى في المجموعة بمثابة أمثلة قيّمة على هذا العمل، ومنها على سبيل المثال مناقشة مايكل ج. ميني لعمله الخاصّ حول تأثيرات الأمومة في استجابات التّهديد عند الفئران صص. 4-13، أو عمل ستيفن ج. سومي حول الصّلة بين العوامل الوراثيّة والتّجريبيّة في السلوكات العدوانية لدى قرود الرّيسوس، صص. 15 - 29.

المشكلات والفرص المحتملة الّتي يمكن أن يطرحها استخدام هذه الأدوات النّظريّة للمقاومة والنّقد. قبل أن نتناول هذه المسائل في الفصلين الخامس والسّادس، سيسعى الفصلان التّاليان إلى توظيف هذه الأدوات لاستكشاف تأثير الخطابات الاجتماعيّة والسّياسيّة المعاصرة على حياتنا العقليّة وتوليد إحساسنا بالوعي. سنقوم في الفصل الثّالث بتقييم دور العاطفة في الثّقافة والإدراك قبل دراسة الانفعالات الّتي يمكن أن تولّدها ثقافتنا والتّأثيرات الّتي يمكن أن تُحدثها. بينما سنتناول في الفصل الرّابع فكرة دور السّرد في إنشاء الذّات الواعية في مجتمعنا، بحجّة أنّها قد لا تكون معطى أنطولوجيّا يستند إلى صورة الأداء المعرفي الّتي رسمناها حتّى الآن. إذ يقال إنّ السّرد مرتبط برؤية خطّيّة للزّمنيّة غير موجودة في حياتنا العقليّة، مثلما وضّح ذلك كلّ من ليبيت وغازانيغا ولودو في الفصل الأوّل.



الفصل الثالث

الاستخدام السّياسيّ للانفعال

رأينا حتّى الآن أبحاثا في علم النّفس العصبيّ توضّح الدّور الّذي تلعبه المعالجة اللاّواعية في حياتنا العقليّة. ترتبط هذه الأخيرة بالعالم من حولنا من خلال دور الجسد في المعالجة والإدراك. هناك بُعْدٌ آخر لهذه الصورة هو الانفعال والعاطفة. يسعى هذا الفصل إلى دراسة البعد الانفعالي في الفكر والمناقشات المتعلقة بطبيعته البيولوجيّة أو الاجتماعيّة. ودون الذّهاب بعيدا في النقاشات المبتذلة من كثرة الاستعمال حول الطّبيعة والتّنشئة، من غير المثير للجدل إلى حدّ ما ادعاء وجود جانب مبنيّ اجتماعيّا للتّجربة والتّعبير الانفعاليين، حتّى لو كان المرء يعتقد أنّه موجود على المستوى اللّغوي البحت. سوف يقال إنّ خطابات المجتمعات المختلفة تساعد على تشكيل انفعالات مختلفة، وسيتم بعد إجراء دراسة عامة لطبيعة الانفعال تقديمُ أمثلة اجتماعيّة وتاريخيّة معيّنة.

كان الانفعال عموما أداة سياسيّة غير مدروسة بشكل كافٍ بالنظر إلى الميل العقلاني للتّنظير السّياسيّ. ولكنّ الوضع أخذ في التّحسّن بعد النّقد النّسوي لثنائيّة العقل/ الانفعال التّبسيطيّة. يُعدُّ

الانفعال في سياق هذا العمل أداة مفيدة على العديد من المستويات. إنّه يأخذ مكانه إلى جانب أشكال أخرى من المعالجة اللاّواعية لمزيدٍ من أشكلة فكرة الارتباط المتعقّل بالعالم، لكنه يمثل بشكل خاص مثالًا توضيحيًا مهما لتأثير الخطاب على تشكيل عملية التّفكير على جميع المستويات. إلا إنّني أشعر بالقلق من ادعاء أنّ المجتمع يمكن أن «يكون مضطهَدا» بشكل غير مباشر من قبل خطابه الانفعالي المهيمن. ينطوي هذا الادّعاء كما سنرى على القول بأنّ هناك شكلا من أشكال التّعبير الانفعالي «الطّبيعيّ» الّذي يتمّ إحباطه بطريقة أو بأخرى. ممّا لا شكّ فيه أنّ العديد من المجتمعات سعت إلى قمع الذّوات مباشرة من خلال الأفعال والأفكار المصمَّمة خصّيصا للتأثير في الانفعالات. وتمثل هذه الأخيرة في الواقع أحد أكثر أشكال القمع فعاليّة، إذ تعمل على غرس الإحباط واليأس في نفوس الجماهير أو إثارة الخوف والكراهية تجاه مجموعة داخليّة أو خارجيّة لغايات سياسيّة. ومع ذلك، ينبغي أن نفحص الخطابات الانفعالية السّائدة في مجتمعنا قبل العودة، في الفصلين الأخيرين، إلى معرفة ما إذا كان بإمكاننا تسخير المقاومة الانفعالية.

1. الطّبيعة النّفسيّة الاجتماعيّة للانفعال

تُعدُّ المقالة التي نشرها ويليام جيمس عام 1884 تحت عنوان «ما الانفعال؟» إحدى الدّراسات النّفسيّة للانفعال. ظهرت تلك المقالة لاحقا، مع تعديلات طفيفة، بوصفها فصلا عن الانفعال في

كتاب **مبادئ علم النّفس.**[162] تتمثّل حجّة جيمس الأساسيّة في أنّ التجربة الانفعالية تلي الاستجابة الفيزيولوجيّة لحدث ما. ليس الانفعال في الواقع أكثر من الشّعور بالتّغييرات الجسديّة التي يولدها حدث معين. في مثاله المعروف: إن رؤيتنا لدُبٍّ تجعلنا نركض، وعندما ندرك أنّنا نهرب، نشعر بالخوف. يمكن اعتبار هذا الموقف على علاقة وثيقة بتصوّر لايبنتز في الفصل الأخير بأنّ العقل سيدرك أنّ الجسد يشرب وبالتّالي يشعر بالعطش.

إحدى المشكلات في نظريّة جيمس هي أنّه بما أنّه يدّعي أنّ الانفعالات ليست سوى إدراك للحالات الفيزيولوجيّة، فإنّ ذلك ينفي الانفعالات الّتي لا يسبقها مثل هذا التعبير الجسديّ. ذهب جيمس في نهاية المقال الأصليّ لعام 1884 وفي كتاب عام 1890 إلى حدّ ادّعاء أنّ المشاعر الأخلاقيّة والفكريّة والجماليّة ليست انفعالات على الإطلاق، بل هي أفعال معرفيّة بحتة. كما أنّه يفشل في التّمييز بين الأحداث الجسديّة الّتي هي انفعالات والأحداث الّتي ليست انفعالات، مثل إدراك درجة الحرارة أو الألم.[163] إلا أن ما قام به جيمس هو أنه قرن الانفعال بالتعبير الجسدي، وهو ما يفسر لماذا لا تزال الأدبيات المعاصرة تستشهد به إلى اليوم.

لم تلق هذه الفكرة رواجا في العديد من الدّوائر لأنّها تقلل من دور الإدراك في الانفعال. هناك موقف معاكس هو نظريّة الإسناد

---

(162) James, 'What is an emotion?' and *The Principles of Psychology*.

(163) للاطلاع على تلخيص جيد للمشكلات التي يثيرها موقف جيمس، انظر: Dixon, *From Passions to Emotions*, pp. 214–16.

لكلّ من شاكتر Schacter وسينغر Singer. إنّهما يجادلان بأنّه عندما تحدث إثارة فيزيولوجية، يؤوِّل الدّماغُ الأسبابَ الدّاخليّة والخارجيّة ويسند إليها علامة انفعالية. فبدلا من رؤية الدّبّ والهروب والشّعور بالخوف لأنّنا نرى أنفسنا نركض، فإنّنا نرى الدّبّ، ونختبر أعراضا فيزيولوجيّة مثل زيادة معدّل ضربات القلب وتجمّد الدّم والتّعرّق وما إلى ذلك، وبالنّظر إلى ما نعتقد أنّه تهديد يمثّله دبّ، نؤول الانفعال بأنه خوف. هذا العنصر المعرفيّ التأويلي يلتفّ على المشكلة في نظريّة جيمس حيث لن يكون فيها المرء قادرا على التّمييز بين الانفعالات الّتي نشأت من الأعراض الفيزيولوجيّة ذاتها. فكيف نعرف ما إذا كنا خائفين من الدب أو نحبه انطلاقا من دقات القلب المتسارعة وتعرق راحات اليد؟ بإمكان شاكتر وسينجر المجادلة بأنّنا قادرون على إسناد الخوف بشكل صحيح بدلا من الحُبّ بناء على الخبرة والمعرفة والسّياق.

في تجربة مصمّمة لاختبار هذه الفكرة، تمّ حقن أشخاص بالأدرينالين لإحداث إثارة فيزيولوجية مصطنعة من خلال إثارة الجهاز العصبيّ التلقائي. ثمّ بُذلت محاولات للتّأثير على إسناد الانفعال عن طريق تقديم مثيرات سارّة أو غير سارّة. وكما كان متوقّعا، فإنّ أولئك الّذين قُدّمت لهم مثيرات سارّة خرجوا وهم يشعرون بالسّعادة، بينما خرج الّذين قُدّمت لهم مثيرات غير سارّة وهم يشعرون بالحزن، أمّا أولئك الّذين قُدّمت لهم موادّ محايدة،

فإنّهم لم يشعروا بأيّ شيء مخصوص.[164] ومع ذلك، فإنّ المشكلة تكمن في أن هذه التجربة وإن كانت مفيدة في تفسير الانفعالات بأثر رجعيّ، إلاّ أنّها لا تنجح في إخبارنا كيف تبدأ الآليّة في العمل في المقام الأوّل. فما الّذي يجعلنا نركض أو نبدأ في التّعرّق عند رؤية الدّبّ؟ تملأ ماغدا أرنولد Magda Arnold هذه الفجوة بنظريّتها في التّقييم. فنحن نرى الدّبّ، ونقوم بتقييم غير واعٍ للوضعية التي لا تؤدي بشكل آلي إلى فعل، وإنما إلى «ميل إلى الفعل»، ومن ثمّ فإنّ شعورنا بالخوف ينجم عن الميل إلى الرّكض.[165]

إنّ الاختلاف بين جيمس والمنظّرين اللاّحقين مفيد لأنّه يسلّط الضّوء على الدّور المحتمل للمدخلات البيولوجيّة أو الاجتماعية في الانفعال. فإذا اتّبع المرء خطّ جيمس، لن يكون للبيئة الاجتماعيّة دور يُذكر في التّجربة والتعبير الانفعاليين، في حين أنّ الإسناد في نظريّة شاكتر/ سينجر عملٌ موجَّهٌ اجتماعيّا. يمكن أيضا اعتبار نظريّة التّقييم لأرنولد مدفوعة بعوامل اجتماعيّة، وإن كان ذلك على مستوى غير واع وليس على مستوى واع، لأنّه لكي يجري الرء تقييمًا معينًا يجب يكون لديه إطار مرجعيّ أو أساس معرفيّ يمكنه من خلاله القيام بذلك. تسمح نظرية أرنولد للنوازع الغريزية بمساحة أكبر من تلك التي تسمح بها نظرية شاكتر وسينغر، حيث أنّ قفزنا وشعورنا بالخوف نتيجة حدوث انفجار قويّ خلفنا لا ينبعان من مخزون معرفتنا الجماعيّة بقدر ما ينبعان من آلية البقاء المتأصّلة فينا.

---

(164) LeDoux, *The Emotional Brain*, pp. 47–8.
(165) Ibid. pp. 50–1.

يمكن القول إذن إنّ ردود الفعل الغريزيّة هذه تتناسب بشكل أفضل مع نظريّة جيمس من حيث أنّنا نميل إلى القفز أوّلا ثمّ نشعر بموجة الخوف بعد ذلك.

يمكن الحصول على فكرة أفضل عن مدى تعقيد هذه القضايا بمساعدة علم النّفس العصبيّ المعاصر. فمن النّاحية البيولوجيّة، ترسل مناطق معيّنة من الدّماغ أوامر إلى مناطق أخرى وفي جميع أنحاء الجسم، عبر الموادّ الكيميائيّة في مجرى الدّم والإشارات الكهروكيميائيّة على طول المسارات العصبيّة، والّتي تؤثر في الخلايا العصبيّة أو الألياف العضليّة أو الأعضاء وتؤدّي في النّهاية إلى إطلاق المزيد من الموادّ الكيميائيّة في مجرى الدّم. ويفضي ذلك في الأخير إلى تغيير في الحالة العامّة للكائن الحيّ. يحدث هذا التغيير في الجسد، معبّرًا عن نفسه في شكل سلوك عضلي وعضوي، وفي الدّماغ، من خلال إطلاق مواد مثل الأمينات الأحاديّة والببتيدات في جذع الدّماغ والدّماغ الأماميّ القاعديّ، والّتي تعدّل طريقة المعالجة في مناطق الدّماغ الأخرى (من حيث السّرعة أو التّركيز، على سبيل المثال)، ممّا يسبّب سلوكيات محدّدة.[166]

تحدث هذه العمليات على مستوى أدنى من مستوى الإدراك الواعي، ولا يتمّ تنشيط الانفعال الواعي إلاّ عندما يستشعر الوعي عواقب التّغييرات النّاشئة. يتمّ تعيين التّغييرات العصبيّة من الدّرجة الأولى في تغييرات من الدّرجة الثّانية الّتي تُشغِّلُ الصّورة

(166) Damasio, *The Feeling of What Happens*, pp. 67–8.

الذّاتيّة وتجلب الانفعالات إلى الوعي. يصف أنطونيو داماسيو Antonio Damasio العمليّة المذكورة أعلاه، التي تتنبأ فيها التغييرات الجسدية بالتغييرات في كل من الحالة الجسدية والحالة المعرفيّة، بأنّها «حلقة الجسد الّتي تستخدم كلاًّ من الإشارات الخلطية» (الموادّ الكيميائيّة في مجرى الدّم) والإشارات العصبيّة. يمكن أيضا إثارة الانفعالات بوسائل عصبيّةبحتة من خلال عمل مناطق الدّماغ، مثل قشرة الفصّ الجبهيّ، التي تجعل الأمر يبدو كما لو أنّ حالة الجسد تغيّرت وتحفّز التغيّرات العصبيّة وفقا لذلك. يطلق داماسيو على ذلك عبارة «كما لو أن حلقة الجسم»،[167] وهو ما يميّز نموذجه عمّا قد يبدو أنّه معالجة جيمسيّة (نسبة إلى جيمس) معاصرة.

يوافق لودو LeDoux على أنّ الحالات الانفعالية تحدث في المقام الأوّل تحت مستوى الوعي ولا تصل إلى الوعي إلاّ عندما يصبح هذا الأخير مطّلعا على ما يحدث في المستويات الأدنى. غير أنّه يشير إلى أنّ هناك علاقة غير متكافئة للغاية بين المستويين. إذ من السّهل نسبيّا على الحالة الانفعالية نقل المزيد من المحتويات المبتذلة إلى الإدراك الواعي، في حين أنّه من الصّعب جدًا على الأحداث غير الانفعالية نقل الانفعالات إلى الوعي. على سبيل المثال، نادرا ما تنجح محاولة البحث عن سبيل للخروج من الاكتئاب. وعلى الرّغم من أنّنا قد نحدّد الوضعيات الّتي تثير ردود فعل انفعالية (كالأفلام،

(167) Ibid. p. 281.

ولعبة القطار الأفعوانيّ، والمخدّرات)، إلاّ أنّنا لا نملك سوى القليل جدّا من السّيطرة الواعية على انفعالاتنا. من النّاحية البيولوجيّة، إن الرّوابط الممتدّة من الأنظمة الانفعالية إلى الأنظمة المعرفيّة أقوى بكثير من الروابط الّتي تتخذ الاتّجاه الآخر.[168]

يُعدُّ ذلك، على غرار ردّ الفعل الغريزيّ المتمثّل في سحب المرء يده من النّار دون الكثير من التّحليل، آليّةً تطوّريّةً تصنع المعنى النّفعيّ. هناك مثال آخر هو انفعال الخوف. وفقا للبيولوجيا التّطوريّة للدّماغ، يُعتبر المهاد (thalamus) جهازا أكثر فظاظة بكثير من القشرة (cortex). يستطيع كل من المهاد الحسّيّ والقشرة الحسّية عالية المستوى إرسال إشارات إلى اللّوزة الدّماغيّة، وهي المنطقة تحت القشريّة الّتي تثير بعد ذلك استجابة. بينما تمتلك القشرة ميزة المعالجة عالية المستوى، يمتلك المهاد ميزة السّرعة.[169] فنحن عندما نسير في الغابة، نرى ظلاّ عظيما. فيرسل المهاد إشارة إلى كلّ من اللّوزة الدّماغيّة والقشرة، وفي اللّحظة الّتي تدرك فيه هذه الأخيرة أنّ ذلك ليس دبّ جيمس اللّعين الّذي يبدو أنّه يطاردنا مع كلّ خطوة، تكون الأولى قد غمرت النّظام بالأدرينالين إمّا للقتال أو للرّكض.

ومع ذلك، لا ينبغي أن نعتقد أنّ المهاد ينقل إشارات الذّعر، وتزن القشرة الدّماغية ببرود إيجابيات الوضعية وسلبياتها. إنّ تجربة

(168) LeDoux, *The Emotional Brain*, p. 19.

(169) Ibid. p. 164.

الانفعال تؤثّر تأثيرا عميقا على المعالجة المعرفيّة كما هو مذكور أعلاه. وفي هذا الصّدد، صاغ داماسيو فرضيته الخاصّة عن العلامة الجسديّة حول الأدلّة من المرضى الّذين يعانون من تلف في مناطق الفصّ الجبهيّ لأدمغتهم. فقد كان هؤلاء المرضى قادرين على العمل بعقلانيّة تماما، ولكنّهم أظهروا قدرة منخفضة على العمل بشكل مفيد في حالات الخطر والصّراع، فضلا عن «الانخفاض الانتقائيّ في القدرة على التّجاوب الانفعالي» في مثل هذه الحالات.[170] إنه يجادل بأنّ الانخفاض الانتقائيّ للانفعال، بدلا من تحرير العقل من حدود اللاّعقلانيّ، يمكن أن يضعف في الواقع القدرة على التّفكير في ظروف معيّنة، مثل تلك الّتي تنطوي على وضعيات شخصيّة أو اجتماعيّة أو تعقّل أو صراع.

عندما نجري تقييما عقليّا لمجموعة من الخيارات الشّخصيّة الصّعبة، يصدر عنا أحيانا ردّ فعل غريزيّ غير سارّ على أحدها. هذا ما يسميه داماسيو العلامة الجسدية: إنها تَسِمُ صورة أو فكرة بأنّها تنطوي على خطر أو إزعاج معيّن مرتبط بعواقب متابعتها، وتساعد العملية المعرفية للتفكير العقلاني حتى وإن ظل القول الفصل بيد الوعي. إنّ إدراك الخطر، أو مُخرَجًا إيجابيّا نتيجة للتّجربة المكتسبة أو التّأثير الثّقافيّ ويمكن أن يعمل على المستوى الواعي أثناء عمليّة صنع القرار العقلانيّة، أو بشكل غير واع بصفته حدسا أو مزاجا

(170) Damasio, *The Feeling of What Happens*, p. 41.

عامّا إذا كان اللاّوعي يعمل على حلّ مشكلة ما.[171]

أحد الأمثلة الجيّدة على العلامة الجسديّة، وكذلك إثارة الانفعال دون وعي، هو حالة «ديفيد». يعاني هذا الأخير من إحدى أشدّ إعاقات التّعلم والذّاكرة الّتي تمّ تسجيلها على الإطلاق بسبب الأضرار الجسيمة الّتي لحقت بفصّيه الصّدغيين، بما في ذلك الحُصين (وهو المنطقة المهمّة في بناء ذكريات واقعيّة جديدة) واللّوزة الدّماغيّة. لا يستطيع ديفيد أن يتعلّم أيّ وقائع جديدة، ومن ثمّ لا يمكنه تعلّم التّعرّف على أيّ شخص أو مكان أو شيء جديد مهما كان عدد المرّات التي يلتقي فيها بهم. في إحدى التّجارب، أنشأ داماسيو وضعية شارك فيها ديفيد في أنشطة متحكَّمٍ فيها مع ثلاثة أشخاص مختلفين طوال أسبوع. تصرف الأوّل معه بسرور وكافأه، سواء طلب شيئا أم لا، وأمّا الثّاني فقد كان محايدا من النّاحية الانفعالية وأشركه في مهامّ محايدة، في حين كان الثّالث فظّا وأشركه في مهام مملّة للغاية. بعد ذلك طُلب من ديفيد أن ينظر إلى مجموعات من أربع صور مختلفة، ينبغي أن تكون إحداها لواحد من الأشخاص الثّلاثة الّذين قابلهم. وعندما دُعي إلى أن يختار من بين الصور الأربع صورة الشخص الذي سيقصده إذا احتاج إلى مساعدة، أو من يعتقد أنّه صديقه من بينها، اختار الشّخصَ الودود في ثمانين بالمئة من الوقت الّذي كانت فيه صورته حاضرة ولم يختر الشّخص الفظّ بالمرّة تقريبا. أمّا الشّخص المحايد، فتمّ اختياره في

(171) Damasio, *Descartes' Error*, Ch. 8.

حوالي 25 في المئة من الوقت حسب الصّدفة في مجموعة من أربع صور. وعندما واجه صور الأشخاص الثّلاثة الّذين التقى بهم، لم يتمكّن من إخبار القائمين على التّجربة بأيّ شيء عنهم، ولكن عندما سئل عمّن يعتقد أنّه صديق، اختار دائما الشّخص الودود. ويخلص داماسيو إلى أنّه لم تكن هناك مدخلات واعية في هذه القرارات، بل كانت مستوحاة من الانفعالات التي أثيرت أثناء التّجربة ومن إعادة التحفيز اللاواعية أثناء الاختبار.(172)

على الرّغم من أنّه يبدو أنّ هناك مجالا للتّأثير المجتمعيّ في هذا العمل العصبيّ، مثل قرن العلامات الجسدية بأحداث ووضعيات معينة، فإنّ التّركيز ينصبّ كثيرا على الأسس البيولوجيّة للانفعال. هذا التّركيز على كيفيّة ترابط الجسد والدّماغ يقود لودو إلى ادعاء أن جميع الانفعالات وظائف بيولوجيّة للجهاز العصبيّ، ويقود داماسيو إلى الاستشهاد ببعض المشاعر «الأساسيّة» المشتركة بين جميع البشر. يشير داماسيو إلى ستّ انفعالات أساسيّة، هي السّعادة والحزن والخوف والغضب والمفاجأة والاشمئزاز، بالإضافة إلى المشاعر «الثّانويّة» أو «الاجتماعيّة» مثل الإحراج والشّعور بالذّنب والحسد والفخر، والعواطف «الخلفيّة» مثل الارتياح أو الشّعور بالضّيق أو الهدوء أو التّوتر. تشترك كلّ هذه المستويات الانفعالية في أساس بيولوجيّ، كونها مجموعات نمطيّة من الاستجابات الكيميائيّة أو العصبيّة الّتي تلعب دورا تنظيميّا في حياة الكائن

(172) Damasio, *The Feeling of What Happens*, pp. 43–7.

الحيّ، إمّا من حيث الاستجابة للظّواهر الخارجيّة أو تنظيم الحالة الداخليّة لجعلها جاهزة لتفاعل معيّن. إنّ هذه العمليات مبرمَجة، إذ أنها محدَّدة بيولوجيّا من خلال التّطور و«تعتمد على الأجهزة العصبيّة المحدَّدة بالفطرة»، على الرّغم من أنّ تعبيرات الانفعالات ومعانيها يمكن أن تتغيّر بواسطة الثّقافة.(173)

اشتهرت هذه الفكرة في الأزمنة الحديثة باقترانها أكثر بداروين. فقد درس هذا الأخير التّعبير الانفعالي لدى الإنسان والحيوان، متعللّا بأنّ الانفعالات حالات بدائيّة من الاثارة الفيزيولوجيّة المرتبطة بالغرائز وتعمل على تعزيز البقاء على قيد الحياة من خلال الرّدّ على التّهديدات والإشارة إلى النّوايا المستقبليّة.(174) ومع ذلك، فإنّ فكرة وجود انفعالات كونية أساسية فكرة قديمة. فقد أدرجت فيها **لي تشي** Li Chi، وهي موسوعة صّينيّة من القرن الأوّل قبل الميلاد، «الفرح والغضب والحزن والخوف والحبّ والكراهية والإعجاب»؛ وأدرج فيها الرّواقيون «المتعة أو البهجة، والضّيق، والشّهية، والخوف». أمّا ديكارت، الّذي عكس الاتّجاه من خلال الاستشهاد بالمشاعر الإيجابيّة أكثر من السّلبيّة، فقد أكّد على «الدّهشة والحبّ والكراهية والرّغبة والفرح والحزن»؛ فيما اختار سبينوزا المتعة والألم والرّغبة، بينما ذكر هوبز «الشّهيّة والرّغبة والحبّ والنّفور والكراهية والفرح والحزن».(175)

---

(173) Ibid. p. 51.

(174) Darwin, *The Expression of the Emotions*.

(175) Cited in Goldie, *The Emotions*, p. 87.

هناك أيضا قليل جدّا من الإجماع على الانفعالات الثّانويّة، حيث وسّع ديكارت قائمته إلى أحد وأربعين انفعال ثانويّ وهوبز إلى ستّة وأربعين، وسبينوزا إلى ثمانية وأربعين، بينما أدرج جيمس ماكوش أكثر من مئة منها في عام 1880.[176]

يستمدّ البحث المعاصر حول الانفعالات الأساسيّة ريادته من التجارب عبر ثقافية لبول إيكمان (P. Ekman) في أوائل سبعينيات القرن العشرين، حيث تمّ عرض صور لتعبيرات الوجه الانفعالية المقتَرحة على أشخاص، وطُلب منهم تحديد الانفعال الذي كان الشّخص الّذي في الصّورة يعبّرعنه. ادّعى إيكمان أنّ النّتائج الّتي توصّل إليها أكّدت التّعبير الانفعال الثقافي الشّامل لنفس المشاعر الأساسيّة السّتّة الّتي ذكرها داماسيو أعلاه.[177] وبالإضافة إلى اختبارات الحكم على تعبيرات الوجه، أجرى إيكمان أيضا تحليلا لمكوّنات تعبيرات الوجه الّتي تمّ تحفيزها في الأشخاص. ففي إحدى التّجارب، عُرض على أشخاص من اليابان وأمريكا فيلم مثير للإرهاق، وتمّ تحليل تعبيرات وجوههم العفويّة والتّغيّرات الجسديّة، ممّا كشف عن أوجه شبه وثيقة بين الثّقافتين.[178]

يشير غولدي Goldie مع ذلك إلى بعض المشاكل المتعلّقة بالاعتماد التّبسيطيّ على هذه النّتائج. فهذه الدّراسات تركّز فقط على «الاستجابات الانفعالية من حيث التّغيّرات الجسديّة وتعبيرات

---

(176) Dixon, *From Passions to Emotions*, p. 18.

(177) Goldie, *The Emotions*, p. 89.

(178) LeDoux, *The Emotional Brain*, p. 118.

الوجه» والقدرة على مطابقة تعبيرات وجه معيّنة لبعض المشاعر. ولكنّها تهمل جوانب أخرى من الانفعال، مثل القصدية (intentionality). يجب أن نسأل أيضا عما تعبر هذه التّعبيرات. فقد طُلب من الأشخاص الّذين خضعوا لاختبارات الحكم أن يطابقوا الصّور بالانفعالات من قائمة محدّدة، ولكن عندما سُمح لهم في دراسة أخرى بأن يختاروا بحرّيّة كلمة واحدة للتّعبير، تمّ استخدام أربعين كلمة مختلفة لما كان يسمّى في الأصل «الغضب»، وإحدى وثمانين كلمة لـ«الازدراء». كما فضّل المشاركون تقديم قصّة تفسيرية للتّعبير بدلا من كلمة واحدة.[179] يبدو أنّ الطابع الكوني الموجود في تجربة إيكمان الأصليّة يمكن أن يُعزى إلى مجموعة محدودة من الخيارات الّتي يقدّمها المجرّبون من ثقافة معيّنة.

إنّ أحد الاعتبارات الهامّة النّاشئة عن ذلك هو مشكلة اللّغة. فغالبا ما يكون من الصّعب، إن لم يكن من المستحيل، ترجمة لغة الانفعال إلى لغة أخرى. إنّ المفهوم الأنجلوسكسوني للانفعال ليس مماثلا لأقرب مرادف له في اللّغات أخرى: في الواقع، إنّ بعض الثقافات تفتقر على الإطلاق إلى أيّ مصطلح للانفعال، وتدرج الفكرة في مصطلحات للشّعور والإحساس. هناك أيضا اختلافات بين الثّقافات حول ماهية الانفعالات الأساسيّة في الواقع. وأخيرا، فإنّ المصطلحات الإنجليزيّة الخاصّة بمشاعر محدّدة لا تُترجم في كثير من الأحيان إلى لغات أخرى، وعلى العكس من ذلك، تفتقر

(179) Goldie, *The Emotions*, p. 90.

العديد من مصطلحات الانفعال في اللّغات الأخرى إلى مصطلح بسيط في اللّغة الإنجليزيّة.[180]

في دراسته التّاريخيّة لمصطلحات الانفعال الأنجلوسكسونية، يهاجم ديكسون الفكرة الّتي تبنّاها داماسيو والتي مؤداها أن المفكّرين الغربيين حتّى أواخر القرن العشرين رفضوا، تحت تأثير العقلانيّة واللاّهوت المسيحيّ، الانفعال وتجاهلوه باعتباره غير عقلاني وجسدي ولاإرادي. ويدعي أن الفترات السّابقة لم يكن يوجد فيها مفهوم الانفعال كما نفهمه اليوم لأنّها استخدمت مفردات مختلفة، مع مصطلحات مثل «الهوى (passion)» و«الإحساس» (sensation) و«المودّة» (affection)، والّتي فقدت تدريجيًا فروقها الفردية الدقيقة وأصبحت تندرج ضمن مفهوم «الانفعال». ويدعي أن المفهوم الحديث الأخير أصبح شائعا على نطاق واسع فقط بفضل استخدامه في محاضرات الطّبيب والفيلسوف توماس براون Thomas Brown لعام 1820، الّتي علمنت دراسته في نهاية المطاف، على الرّغم من أنّه كان قد استُخدم سابقا بطريقة مماثلة من قبل هيوم.[181]

يوضّح ديكسون أنّ مفهومنا المعاصر للانفعال هو في حدّ ذاته مفرط في الشّموليّة. ويدعي أنه من المستحيل تحقيق إجماع في الآراء حول ماهية الانفعال في الواقع نظرا لتنوّع الحالات العقليّة

---

(180) للاطّلاع على أمثلة لجميع هذه المشاكل، انظر المرجع نفسه. ص.91.

(181) Dixon, *From Passions to Emotions*, Ch. 4.

والجسديّة الّتي يجب أن يغطّيها المصطلح. كما يجرد من قيمته التّفسيريّة لأنّ بعض الاستجابات الانفعالية تُعامل على أنّها أقرب إلى العطس، بينما تُعامل استجابات أخرى على أنّها جرائم، ممّا يجعل البحث في الدوافع والمسؤولية أمرًا إشكاليًا.(182)

يمكن ربط الدّراسات الأنثروبولوجيّة الثّقافيّة الّتي تسلط الضّوء على الاختلافات عبر الثّقافات فيما يتعلّق بالانفعال بأبحاث التاريخ الاجتماعي التي تدرس التّغييرات داخل ثقافة معيّنة بمرور الزّمن لإضفاء طابع إشكالي قوي على الموقف القائل بوجود انفعالات أساسية كونية. في الطّرف الآخر من الطّيف، نجد البنائيّة الاجتماعيّة الّتي تدّعي أقوى صيغها أنّه لا يوجد مثل هذا الأساس البيولوجيّ للانفعال، وأنه منتَج اجتماعيّ ثقافيّ مكتسَب بالكامل. وبالتّالي لا يمكن فهم الانفعال إلاّ بالإحالة إلى النّظام اللّغويّ والثّقافي الّذي يندرج فيه. إنّها عمليّة تذاوتية محايثة، ديناميكيّة وعرضة للتّغيير بما يتماشى مع السّياق التّاريخي والاجتماعيّ والسّياسيّ. وعلى هذا النّحو، فإنّ الشّعور بالانفعال يضعنا بقوّة في إطار المعنى المحيط بنا داخل ثقافة معيّنة:

«عندما نشيء "الغضب"، نقع في الاعتقاد الخاطئ بأنّ الغضب شيء داخلنا يمارس تأثيره غير المرئيّ وغير المسموع على ما نقوم به. ولكن أن تكون غاضبا يعني أن تكون قد اتّخذت دور الغاضب في مناسبة معيّنة تعبيرا منك عن موقف أخلاقيّ. قد ينطوي هذا الدّور

(182) Dixon, *From Passions to Emotions*, p. 246.

على الشّعور بأحاسيس ملائمة وكذلك الانخراط في السّلوك العامّ المناسب. غالبا ما يكون الشّعور الجسديّ تعبيرًا جسديا للذات عن اتّخاذ موقف أخلاقيّ».[183]

وكما يشير لوبتون Lupton، الّذي يعيدنا إلى بتلر Butler وفكرة الأدائيّة التي ناقشناها في نهاية الفصل السابق، لا «يمتلك» المرء من الانفعال قدرَ ما «يمارس» منه».[184]

يردّد كيتاياما Kitayama وماركوس Markus صدى هذا الموقف في مقدّمتهما للكتاب الجماعي الذي قاما بتحريره حول تأثير الثّقافة في الافعال. ويشيران إلى أنّ التّحليل التّشريحي العصبيّ لا يمكن أن يميّز بين العار والذّنب أو يفسّر الاختلافات الثّقافيّة في ردود فعل الثّقافات المختلفة على المشاكل نفسها. وللمساعدة على مثل هذا التّفسير، يقترحان تصورا وظيفيّا للسيناريوهات الانفعالية المشتركة اجتماعيّا «المكوّنة من عمليات فيزيولوجيّة وذاتيّة وسلوكيّة» التي تتطور مع «تكيّف الأفراد بنشاط، شخصيّا وجماعيّا، مع بيئتهم الاجتماعيّة والثّقافيّة والسّيميائيّة الفورية».[185] يجادل الباحثان، استنادًا إلى الأدبيات المتعلّقة بالبيولوجيات المحلّية، بأنّ الأبعاد الفيزيولوجيّة للانفعال تتأثّر بشدّة بالعمليات الاجتماعيّة، إذ يجري «تنظيمها وتعديلها» من خلال عمل السيناريوهات

---

(183) R. Harré quoted in Lupton *The Emotional Self*, p. 16.

(184) Ibid.

(185) Kitayama and Markus, *Emotion and Culture*, p. 5.

الانفعالية:

«باختصار... يمكن للثّقافة أن تتسرب بعمق في كلّ عمليّة مكوّنة للانفعال تقريبا، ليس فقط العناصر المعرفيّة أو اللّغويّة الّتي توفّرها مباشرة مجموعة المعرفة المشتركة ثقافيّا، ولكن أيضا العناصر الفيزيولوجيّة والكيميائيّة العصبيّة، والّتي تحتاج إلى التّعديل أو التّطويع لكي يستطيع الفرد تحقيق درجة معقولة من التّكيّف والتّأقلم مع البيئة الثّقافيّة ذات الصّلة. علاوة على ذلك، إذا كانت الانفعالات تتشكل حرفيّا من خلال سعي الأفراد النّشط للتّكيّف مع بيئتهم الثّقافيّة، فإنّ الانفعالات بدورها تحفظ وتنظم أو في بعض الحالات تتحدى البيئة الثقافية التي ضُبِطت تلك الانفعالات على إيقاعها».[186]

تَنتج الانفعالات في هذه النّظريّة من التّكيّف مع البيئة أو، كما عبّر عن ذلك مؤلّف آخر في نفس المجلّد، من الطّريقة الّتي يؤوِّل بها النّاس بيئتهم ويقيّمونها.[187] هذا يعيدنا إلى شاكتر وسينغر ونظريّة التّقييم المذكورة أعلاه. يبدو بالفعل أن دراستهما توفر المحكّ النّفسيّ الذي تستند إليه الكثير من أعمال الأنثروبولوجيا الثّقافيّة البنائيّة حول الانفعالات.[188] تتمثل إحدى المشاكل المتعلقة بهذا

(186) Ibid. p. 6.

(187) Ellsworth, 'Sense, culture and sensibility' in Kitayama and Markus, *Emotion and Culture*, pp. 26–7.

(188) يستند العديد من علماء الاجتماع البنائيين الأوائل في أنثروبولوجيا الانفعال مثل ميشيل روزالدو وكاترين لوتز بشكل صريح إلى شاختر وسينغر.

المحك في أنّه يستلزم تعريفا للثّقافة الّتي يمكن العمل عليها. استندت الدّراسات الأولى على فكرة غيرتز Geertz القائلة إن الثّقافة توفّر نموذجا للحياة الاجتماعيّة يُستخدم بعد ذلك بوصفه معيارا للفعل.[189] وكما يشير ريدي Reddy، يعني ذلك أنّه إذا كانت الثّقافة تحدّد كلّ فكرنا وحلمنا، فلن يكون لدينا موقف خارجيّ محتمَل يمكن أن ننتقده أو نمتلكه. في دراستها المؤثّرة حول الانفعالات في ميكرونيزيا، تحوّلت كاترين لوتز Catherine Lutz إلى مفهوم الخطاب عند فوكو لتوفير أداة نقديّة. «إنني، مثل فوكو، مهتمة بمعرفة كيف تكون الانفعالات- مثل الجوانب الأخرى للجهاز النفسي المفترض- المكان الّذي ترتبط فيه أبسط الممارسات الاجتماعيّة وأكثرها محليةً بتنظيم واسع النّطاق للسّلطة.»[190]

يلعب الجسد دورا مهمّا في هذه الأبحاث. تقدم لوبتون Lupton مثلا حجّة قويّة لإعادة الجسد إلى المواقف البنائيّة (لقد تمّ اتّهام بتلر، كما رأينا، بتجاهل الطبيعة المادية للجسد في عملها وتركيزها الكامل على الأداء والثّقافة). إنّها تجادل بأنّ التّجارب الانفعالية ليست وحدها ما يرتبط بالجسد، ولكن إحساسنا بالذّات أيضا متشابك حتما مع التجسيد. إنها تسعى إلى شق طريق بين البنائية وتشييء الأنطولوجيا البيولوجيّة للجسد، بحجّة أنّ تجارب التّجسيد، وكذلك الجسد نفسه إلى حدّ ما، «مبنية على يد العمليات

(189) Geertz, *The Interpretation of Culture.*

(190) Lutz, *Unnatural Emotion*, p. 7, quoting Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, p. xxvi.

الاجتماعية-الثقافية ومتوسط لها بها ».[191]

يتّضح ذلك من خلال استكشاف الانتقال من مفهوم ما تصفه بالجسد «المفتوح» إلى الجسد «المغلق». إنّ مفهومنا المعاصر للجسد المُفردَن ذي الحدود الخاضعة لرقابة مشدّدة مرتبطٌ بفكرة الذّات المستقلّة المُفردَنة وجاء نتيجة للتّغييرات الممتدّة من العصور الوسطى إلى ظهور الرّأسماليّة. في العصور الوسطى، كان يُنظر إلى الجسد على أنّه مفتوح ويمكن النفاذ إليه. ففي جوّ من عدم اليقين والخوف، لم يكن الناس يفكرون كثيرا في المستقبل وكان التّعبير الانفعالي أكثر عفويّة وعلنيّة. كان النّاس معرّضين للتقّلبات المفاجئة في المزاج، وكانت أعمال العنف الاندفاعية شائعة، وكان هناك القليل من التّنظيم المتعلّق بالتّعبير الحسّيّ والعاطفيّ. «ونتيجة لذلك، كان هناك ميل لاتّباع الدّوافع دون التّفكير في الحاجة إلى السّيطرة عليها أو تلطيفها.»[192]

بدأت فكرة الانضباط الانفعالي في الظّهور في أوروبّا في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر. كانت هناك علاقة وثيقة بين مفاهيم الانفعال والتّجسيد، ومن الأمثلة على ذلك الرّابط المتصوَّر بين سوائل الجسد والانفعالات بوصفها سوائل. كان من الممكن انتقال الحبّ والكراهية باعتبارهما سائلين عبر فتحات الجسد وكان يُعتقد أن تبادل سوائل الجسد من خلال استعمال كأس مشترك أو تبادل

(191) Lupton, *The Emotional Self*, p. 32.
(192) Ibid. p. 72.

ملابس أو مواد مثل الشعر يشكلان رابطة بين المانح والمتلقّي.

بدأ ينمو خطاب حولٰ الجسد باعتباره يمتلك داخلا وخارجا، وذلك في تعارض مع كَونه آليةً يمكن النفاذ إليها، وظهر ازدراء المنتَجات الجسديّة مع مجموعة مقابلة من ممارسات الرّقابة الذّاتيّة. لقد أصبح الجسد شيئا يجب إدارته والتّحكّم فيه، وتمّ إنشاء رابط أفلاطونيّ بين الجسد المنضبط والذّات المنضبطة. وتبنى جناحا ما بعد الإصلاح في المسيحية تلك الفكرة. فركّزت البروتستانتيّة على «كلمة الرّبّ» بدلا من صور تجسّده المادّيّ، مع تضييق الخناق على الشّهوانيّة والاثارة الافعالية، فيما وصفت الكاثوليكية المسّ الشّيطانيّ بأنه عناصر جامحة داخل الجسد والمراد هو طردها وتطهيرها.

يذهب إلياس Elias لِى أنّه خلال القرن السّادس عشر، عندما بدأت الحياة تصبح أكثر قابليّة للتنبّؤ بها ولم يكن العنف والموت المبكّر سمات بارزة، نشأ هوس بالسّلوك العلنيّ للجسد مع مفهوم التحضر. وقد شمل ذلك سلوكات «موجهة نحو ضبط النّفس، والنّأي بها عن الآخرين،وخنق تمظهرات الوظيفة الجسديّة، وتنظيم تعبيرات الوجه، وآداب المائدة، والإيماءات، واللّباس، وصرف الفضلات الجسديّة». وبالمثل، أصبح التّعبير عن الانفعال أكثر خضوعا للسيطرة و«الصقل».[193]

غداة الثّورة الصّناعية والتّحوّل إلى العيش في تجمّعات حضريّة

(193) Ibid. p. 77. See Elias, *The Civilising Process.*

واسعة النّطاق، بدأ ينهار القسمُ الأكبر من التّنظيم الدّاخليّ الّذي تمّ تطويره بوصفه آليات خارجيّة للسّيطرة، والّذي كان ناجحا في المجتمعات الصّغرى. وجاء الانفعال ليخفف من شعور خفي بدلا من تصوّره السّابق على أنّه حركة جسديّة. كانت الاستقلاليّة الفرديّة وامتلاك الفرد لجسده موضع تقدير، وربطت النصوص الطبية البريطانية والألمانية المتنامية الانفعالات بالآلام الجسدية. وبحلول القرن التّاسع عشر، تبلور الخوف والرّعب من الأجساد والانفعالات غير المنظّمة النّاشئة عن هذه الخطابات في أفكار بشعة. وقد ساعد داروين بمعالجته التّطوّريّة للانفعالات على رواج مثل هذه الأفكار حين استشهد بـ «الإتقان التّدريجيّ للدّموع» بوصفه علامة على تقدّم الحضّارة، ووَضَع الانجليز في ذروة الحضارة بسبب استخدامهم الرّاقي للبكاء.

ظهر خطاب مضادّ في الرّومنسيّة ادّعى أنّ العقلانيّة المفرطة وكبت المشاعر كانا غير طبيعيين وأبعدا الناس عمّا كان إنسانيّا في الأساس. ومن الأمثلة على هذه الفكرة الّتي تسرّبت إلى الحياة اليوميّة زراعة السوداوية المسايرة للموضة من قبل الطّبقات العليا الفرنسيّة في القرن الثّامن عشر باعتبارها دليلا على «حساسيّة الرّوح والرّقّة».[194] يتتبّع ريدي العواقب السّياسيّة للنّمو الموازي للنّزعة العاطفيّة بين الطّبقات الوسطى والدّنيا ويربطها مباشرة باندلاع الثّورة الفرنسيّة. ويزعم أنّ اللّغة السّائدة في الثّورة كانت لغة النزعة

(194) Ibid. p. 82.

الانفعالية، وأنّها كانت مناسبة مثالية لإنتاج الانفعالات القويّة الّتي درّب السّكّان أنفسهم على الشّعور بها من خلال كتابة الرّسائل المعاصرة والرّوايات والمسرح.

أدّت زيادة السّيطرة على الانفعالات المرتبطة بميثاق الشّرف الأرستقراطيّ المتقن الّذي وضعه لويس الرّابع عشر والمثل الأعلى لسلوك المجاملة، بالإضافة إلى مزاج من التّفاؤل في الشّؤون الإنسانيّة وقابليّة التّحسّن، إلى البحث عن «ملاذ انفعالي» في عدد متزايد من الصّالونات والمحافل الماسونيّة، وكذلك في الفنّ العاطفيّ. وقد وفّرت هذه الآليات متنفّسا للسّلوكات الانفعالية المحظورة وأصبحت مصادر مهمّة للنّقد والأفكار الجديدة. أصبحت النّزعة العاطفيّة متحالفة مع إيديولوجيا سياسيّة طوباويّة من خلال، على سبيل المثال، البنية المانويّة لحبكات الرّوايات والمسرحيات المعاصرة. لقد كانت خطوة قصيرة تفصل بين المعارك بين الخير والشرّ المعبَّر عنها فيها وتحديد الشّرّ في فساد الطّبقات العليا والبلاط الملكيّ، بما أنّ الضّحايا الأبرياء كانوا من الطّبقات الدّنيا المنكوبة بالفقر. وقد استخدم المحامون هذه المقاربة بفعاليّة كبيرة في محاكمات تلك الفترة:

«إنّ استخدام النّزعة العاطفيّة عمليّا بهذه الطّريقة منح معنى سياسيا مشؤوما جديدا لبنى الحبكة المانوية لأجناسها الأدبية... فلئن قدّمت هذه الاستراتيجيا دعما ضمنيّا للدّعوات إلى المشاركة السّياسيّة الشّعبيّة، أكثر ممّا كان يمكن أن لأيّ تنظير تجريديّ أن

يفعله، إلاّ أنّها أدّت بالضّرورة إلى زيادة القلق بشأن صفاء النية».[195]

هذا القلق بشأن صفاء النية الفردي سيغذي لاحقًا فكر «عصر الإرهاب» في فرنسا.

يقطع ريدّي مع البنائيّة الاجتماعيّة في تقييمه للأنظمة الانفعالية الّتي يدرسها. ويزعم أنّ النّزعة العاطفيّة كانت أداة قويّة للمقاومة والنّقد. غير أنّ تركيزها على التّعبير الحقيقيّ عن الشّعور الطّبيعيّ جعلها آليّة للحكم غير مرنة. إنّ الفكرة الّتي مفادها أنّ النّزعة العاطفيّة كانت رؤية خاطئة للتّعبير الانفعالي يمكن أن تساعد على تفسير التّطرّف في المشاعر المعبَّر عنها في تلك الفترة، وصياغة القرارات السّياسيّة وتبريرها من حيث الشّعور والإحباط الانفعالي النّاجم عن «عصر الرعب» حيث حاول النّاس إخفاء التّعبير الانفعالي الّذي كانت الدّولة تحظره.[196]

لتسهيل هذا التّقييم، يقترح ريدّي نموذجا مثاليّا للحرّية الانفعالية. وتنطوي هذه الحرّية على حريّة تغيير الأهداف واتّخاذ القرارات «استجابة لأنشطة فكريّة محيّرة ومتناقضة تتجاوز قدرة الانتباه وتتحدّى سلطان الأهداف عالية المستوى الّتي توجّه الإدارة الانفعالية الحالية».[197] وعلى العكس من ذلك، فإنّ المعاناة

(195) Reddy, *The Navigation of Feeling*, p. 172.
(196) Ibid. p. 210.
(197) Ibid. pp. 122–3.

الانفعالية تنتج عن وضع الأهداف الانفعالية بشكل صريح في حالة صراع. يقدم ريدي مثال الأشخاص الّذين يتعرّضون للتّعذيب والممزّقين بين خيارين: إمّا التّخلّي عن قضيّة ملتزمين بها انفعاليا أو الحفاظ على صحّتهم الجسديّة. وبناء على هذا التّصوّر، فإنّ أيّ نظام سياسيّ سوف يؤسّس نظاما انفعاليا يمكن تقييمه من حيث ما إذا كان يعزّز الحرّية الانفعالية أو يعزز المعاناة. لقد تمّ تصوّر مقياس متحرّك، تتطلّب الأنظمة الصّارمة في أحد طرفيه أداء انفعاليا رسميّا، من خلال احتفالات الدّولة أو حبّ الملك/ البلد، ويتمّ ضبط الانفعالات المنحرفة، في حين لا تستخدم الأنظمة اللّيبراليّة الانضباط الانفعالي الصّارم إلاّ في ظروف معيّنة (الجيوش، المدارس، وفي أوقات معيّنة من السّنة أو لحظات معيّنة من حياة الشّخص). يعمل الأفراد دون صراع أهداف مستحث ويمكن أن يعمل النّظام الانفعالي كمظلّة للعديد من الأنماط الانفعالية. إذا كانت الأنظمة الانفعالية مثل الرأسمالية تعترف بالكثير من الحرية، فإنها تحدّ في الواقع من الفرص الانفعالية للكثيرين، ومنهم على سبيل المثال أولئك الّذين يعتمدون على أجر وظيفة واحدة. يؤدي هذا المجتمع إلى انتشار مستويات متفاوتة من الحرّية الانفعالية بين طبقاته، تتقاطع مع العديد من أشكال الملاذ الانفعالي الّذي يمكن من خلاله تجربة الاسترخاء أو التّخلّي عن المعايير الانفعالية أو عكسها.

ومع ذلك، فإنّ تقييم الأنظمة اللّيبراليّة أمر معقد بسبب المسألة

المتعلّقة بتحديد زمان ونوع صراع الأهداف المستحث الّذي يتوافق مع فكرة الحرّيّة الانفعالية. يشير ريدّي إلى أنّ التّخفيف من المعاناة الانفعالية إلى الحدّ الأدنى هو المثل الأعلى الّذي له آثار على العمل السّياسيّ في مشكلة تحفيز مثل هذه المعاناة في النّضال من أجل الانتقال إلى مجتمع «أفضل».[198]

بعد المناقشة المذكورة أعلاه، سيسعى النّصف الثّاني من هذا الفصل إلى تحليل الانفعالات التي يثيرها مجتمعنا الاستهلاكيّ، معتمدًا في ذلك على مفهوم «استياء ما بعد الحداثة» عند زيغمونت باومان (Z. Bauman). سيبدأ هذا الفصل بالبحث في هيكلة الفكر في مجتمعنا، والّتي سيتم التّوسّع فيها بعد ذلك في الفصل التّالي المخصَّص للسّرديّة. وستشكّل هذه المناقشات مجتمعة أرضية للنّقاش في الفصلين الأخيرين من الكتاب حيث ستتمّ دراسة نوع التّطرف الّذي يمكن أن يظهر، وتحديدا على المستوى النّفسيّ.

2. الشّعور بالاستهلاك

يجادل باومان بأنّه فيما سعت الحداثة إلى تحقيق «**الكونية والتّجانس والرّتابة والوضوح**»،[199] أنتجت المؤسّسات التي دشنها «التّعدّديّة المؤسّسيّة والتّنوّع والعرَضية والتّناقض».[200] وكان اعتناق هذه الأفكار الأخيرة هو ما غيّر مزاج المجتمع

---

(198) Ibid. p. 127.
(199) Bauman, *Intimations of Postmodernity*, p. 188 (author's emphasis).
(200) Ibid. p. 187.

واتّجاهه، وتمّ التّرحيب بما كان يُنظر إليه على أنّه إخفاقات الحداثة بوصفه نجاحات ما بعد الحداثة. ولم يعد من الممكن النّظر إلى المجتمع على أنّه «حركة ذات اتّجاه»، سواء كانت تسترشد بـ«الكونية أو العقلنة أو التّنظيم المنهجيّ».[201]

مع تفكّك الدّولة الفعلي إلى أجزائها المكوّنة لها من حيث قرارات الحياة، يرى باومان أنّ المنعطف المنطقيّ يتجه نحو الفاعلية الفرديّة. فتتمّ دراسة هذا الفاعل من حيث «موطنه»، سواء بوصفه مجالا للعمليات أو مكانا للإبداع الفرديّ. بينما يميل الفكر الاجتماعيّ إلى النّظر إلى البيئة الثّقافية على أنّها هي ما يحدد معنى تصرفات الفاعل، فإنّ مفهوم الموطن يمثل فقط الفضاء الاجتماعيّ الّذي يجعل «كلاّ من الفعل وتحديد المعنى ممكنين».[202] فلم يعد المعنى نفسه معطى أنطولوجيّا، بل مجرّد شيء متاح من مجموعة من الخيارات إذا رغب الفرد في ذلك.

في سياق تكّرر كثيرا طوال عمل باومان، يُنظر إلى الفاعل من حيث هو مستهلك، فالموطن يحدّد جدول أعمال الحياة من خلال توفير عمليّة جرد للغايات ومجموعة الوسائل... وبقدر ما تُقدَّم الغايات على أنّها من المحتمل أن تكون مغرية وليست إلزاميّة، وتعتمد في اختيارها على إغوائها بدلا من القوّة الدّاعمة للإكراه،

---

(201) Ibid. p. 188.
(202) Ibid. p. 191.

فإنّ «أعمال الحياة» تنقسم إلى سلسلة من الخيارات.[203]

ولذلك يتمّ تقديم الموطن بوصفه نوعا من الكتالوغ الّذي يختار فيه الفاعل الفردّي من بين مجموعة واسعة من خيارات الحياة، حيث يتنافس كلّ خيار منها على جعل نفسه أكثر جاذبيّة من الخيارات الأخرى، في عمليّة بناء الهويّة الّتي يسمّيها باومان «التّجميع الذاتيّ».[204]

يصف باومان الموطن بأنّه نظام معقّد يخلو من فاعلية مركزيّة لتحديد الأهداف، وهي الفاعلية الّتي تسعى إلى إدارة حياة السّكّان وتنسيقها كما فعلت رؤية فلسفة الأنوار لـ«المجتمع». بل تقيم في الموطن بالأحرى فاعليات كثيرة ذات الهدف الواحد، تركّز كلّ واحدة منها على منطقة صغيرة واحدة من الحياة الاجتماعيّة. وهذا يسمح للفاعل الفرديّ بدرجة متزايدة بشكل كبير من الاستقلاليّة مقارنة بما كان عليه الحال في السّابق. ومع ذلك، فإنّ الأثر الجانبيّ لذلك هو أنّ الفاعلين يعيشون عزلة أكبر في مجالاتهم الاجتماعيّة الفرديّة، والقاسم المشترك الوحيد هو أنّ الموطن يُنظر إليه على أنّه مجال من عدم التّحديد يكتسي أشكالا عرَضية ومتغّيرة، والّتي تكون دائما عرضة للتّغيير في أيّ وقت ودون سبب واضح:

«لذلك فإنّ الطّريقة الوجوديّة للفاعلين هي تلك الّتي تتميّز بالتحديد غير الكافي، وعدم الحسم، والحركة، وانعدام الجذور.

(203) Ibid. p. 191.
(204) Ibid. p. 191.

فهويّة الفاعل غير معطاة وغير مؤكدة بشكل موثوق. بل يجب بناؤها، ولكن لا يمكن اعتبار أيّ تصميم للبناء محدّدا أو مضمونا. ذلك أنّ بناء الهويّة يتمثل في تجارب وأخطاء متتالية».(205)

إنّ فكرة مشروع الحياة كما هي مستخدمة في النّظريّة اللّيبراليّة، والّتي يُنظر إليها على أنها نتيجةٌ نهائية محدّدة أو إذا تعذّر ذلك مجموعةُ وسائل لتحقيق التّقدّم، يتمّ استبدالها بعمليّة غير تراكميّة للبناء الذّاتيّ الّذي يفتقر لهذه الأسس المسبقة. إنّ «لجانب المرئيّ للاستمراريّة» الوحيد طوال وجود الفرد، وكذلك الموقع المرئيّ الوحيد لآثار تجميعنا الذّاتيّ، هو جسد الإنسان كما يفترض باومان.(206) هكذا، وانسجامًا مع المسار الّذي اقترحه لوبتون والذي عرضناه في القسم الأخير، يصبح ما نفعله بأجسادنا أكثر أهمّيّة: أي ما نضعه فيه أو نسحبه منه أو نغيّره أو ننمّيه فيه من خلال التّمارين الرّياضيّة والأنظمة الصّحّيّة.(207)

في غياب التّوجيه المعياريّ من فاعلية مركزيّة، إنّ ما يصبح مهمّا في الحياة ليس مزايا العناصر المنفصلة الّتي نختار استخدامها في تجميعنا الذّاتيّ من كتالوغ الموطن، بل هو بالأحرى توافر هذه «الرّموز المميّزة للتّجميع الذّاتيّ المحتمل» وإمكانيّة الوصول

---

(205) Ibid. p. ´93.

(206) يمكن القول إن هذا الادّعاء مثير للجدل إلى حدّ بعيد، ولم يحظ بما يكفي من التّوضيح من باومان. ومع ذلك، يمكن للنّقاش حول الطّبيعة السّائلة للذّات الوارد في هذا الكتاب أن يساعد على منحه أساسا نفسيّا معقولا.

(207) Bauman, *Intimations*, p. 194.

إليها.[208] يتمّ تعريف الضّرورة الأولى (التّوافر) من جهة من حيث القابلية للرؤية، ومن جهة أخرى من حيث الفائدة. يجب أن تكون الرّموز مرئيةً لكي يكون اختيارها ممكنًا، ولكن يجب أن تكون أيضا قادرة على إقناع الفرد بأنّ استخدامها في عمليّة التّجميع الذّاتيّ سيكون ناجحا أو مُرضيا. هذه هي المرحلة الّذي تصبح فيها الخبرة والرّأي الجماهيريّ، أو بالأحرى إدراك الخبرة، أمرا مهمّا. ففي غياب سلطة معياريّة مركزيّة، يبحث الفاعلون حولهم عن إرشادات محتملة من أيّ مصدر من المصادر الّتي تقدّم نفسها على أنّها تمتلك معرفة خاصّة لتوجيه الفاعل في مجالات معيّنة. إن الفرق بين فاعليات الخبراء والرّأي الجماهيريّ، على عكس سلطة مركزيّة شاملة، هو أنّ الفاعلَ حرٌّ، بوصفه مستهلكا، في قبول الآراء المقدَّمة أو رفضها.

جادل فرويد بأنّ المجتمع ينطوي على مقايضة بين الاستقلال الذّاتيّ الفرديّ والأمن، حيث تتم التّضحيّة بالأوّل من أجل الفوز بالثّاني. ومع ذلك، يرى باومان أنّ الوضع الحاليّ يقلب تشخيص فرويد، إذ «تتم التّضحية بالأمن يوما بعد يوم على مذبح الحرّيّة الفرديّة الآخذة في التّوسّع».[209] في المجتمع الاستهلاكيّ الّذي نعيش فيه الآن، تستند استقلاليتنا إلى فكرة الاختيار (الاختيار الحرّ) الّذي هو في جوهره حرّ لدرجة أنّه يُعتبر من غير الضروريّ، بل وغير المرغوب فيه، الاختيار على أساس بعض الأطر الأخلاقيّة أو

(208) Ibid. p. 195.
(209) Bauman, *In Search of Politics*, p. 16.

الإيتيقيّة الشّاملة. والمشكلة هي أنّه عندما يُسلَب فعل الاختيار نفسه من الأسس الآمنة للاختيار، يصبح تجربة مخيفة ومعزولة، ومن ثمّ يجب الاعتماد على الخبرة أو الرّأي الجماهيريّ.

يطلق باومان على أشكال القلق الوجودي اسم unsicherheit (انعدام الأمن)، وهي كلمة ألمانيّة تمّ اختيارها عمدا في معارضة لفكرة sicherheit (الأمن) عند فرويد، وتُستخدم في إشارة إلى الغاية الأمنيّة للمقايضة المجتمعيّة. ولترجمة كلمة أمن إلى اللّغة الإنجليزيّة، نحتاج إلى ثلاثة مصطلحات مختلفة: 1) الأمان (security)، بمعنى أنّ العالم ثابت وموثوق به، وأنّ ما عملنا بجدّ من أجله سيبقى في حوزتنا، وأنّ القواعد والإجراءات الّتي تمّ غرسها فينا كافية لقيادتنا في الحياة؛ 2) اليقين (certainty)، في إشارة إلى ما يمكننا قوله عن العالم وعن ممارسة مهاراتنا الحياتيّة؛ 3) السّلامة (safety) الذّاتيّة والبيئيّة.[210] يجادل باومان بأنّ هذه هي «شروط الثّقة بالنّفس والتّعويل على الذّات الّتي تعتمد عليها القدرة على التّفكير والتّصرف بعقلانيّة» والّتي سيؤدّي غيابها إلى «تبديد الثّقة بالنّفس، وفقدان المرء للثقة في قدرته وفي نوايا الآخرين، وتزايد العجز، والقلق، والتّذمّر، والميل إلى البحث عن الأخطاء وإيجادها، وإلى العثور على أكباش فداء، وإلى العدوانيّة».[211] ومن

---

(210) المرجع نفسه. ص. 17. سيكون أمرا مهمًا، ولكن خارج نطاق هذا الكتاب، دراسة العلاقة بين "عدم اليقين" و"صدمة المستقبل" لألفين توفلر، أي "الارهاق السّاحق والارتباك الّذي نثيره في الأفراد بإخضاعهم للكثير من التّغييرات في وقت قصير جدّا". Toffler, *Future Shock*, p. 4.

(211) Bauman, *In Search of Politics*, p. 17.

ثمّ، فإنّ كلمة Unsicherheit تعني غياب الأمن واليقين والسّلامة، مع ما يترتب على ذلك من آثار. لقد تُركنا لانعدام الثّقة الوجوديّة لأنّنا مجبرون على اتّخاذ خيارات ستكون نتائجها غير واضحة بالضّرورة، وتقع مسؤوليتها على عاتقنا لا محالة.

لا يوجد إطار يقيس به الفرد أفعاله ويحكم عليها ويصوغ خطط حياته؛ ومن ثمّة يجب على كلّ منّا أن يحاول العثور على ما يناسبه. لكنّها ليست عمليّة بسيطة ومحرِّرة كما تبدو، لأنّ معظمنا ليس لديه أيّ فكرة على الإطلاق عن كيفيّة تشبّع حياتنا بالمعنى والاتّجاه. لذلك ننظر حولنا إلى ما يفعله الآخرون. يميل هؤلاء الآخرين دائما إلى الظّهور على أنّهم أكثر «تماسكا» وسيطرة منّا، وهي نقطة سنعود إليها عندما نتوقّف عند عمل جاك لاكان. لا يوجد أيضا في مجتمعنا الاستهلاكيّ نقص في الشّركات ومقدّمي الخدمات الّذين يسعون إلى مدّنا بأطر العمل الخاصّة بهم، والّتي قد ننخرط فيها طالما أنّها تحقّق لنا فائدة قبل الانتقال إلى المرحلة التّالية. ولكنّ مشكلة هذه الأطر هي ارتباطها المتأصّل بنظام اقتصاديّ قائم على المنافسة والجشع. قد يبدو أن هدف ما تقدّمه هذه الأطر هو الإيثار، حيث تقول لنا الإعلانات والوكالات المختلفة كيف نعيش حياتنا بشكل أفضل، ولكنّ المخاوف الاقتصاديّة هي القوّة الدّافعة، بمعنى أنّ حاجات الفرد المستهلك هي دائما شرط ثانويّ بعد الرّبح. إن المشكلة الأخرى للأطر الاستهلاكية هي غزارتها الهائلة. إذ تتحول حرّيّة المستهلك في الاختيار بسرعة إلى كابوس وجوديّ للاختيار

عندما يواجه وفرة من الخيارات المختلفة دون أيّ قاعدة يمكن من خلالها الحكم بينها باستثناء سطحيّة النّزعة الاستهلاكيّة.

في المجتمع الاستهلاكيّ، تبدأ فكرة التّسوّق في التّسرّب إلى المتاجر الفعليّة وإلى نسيج نمط عيشنا. إن «كلّ ما نقوم به، ومهما كان الاسم الّذي نطلقه على نشاطنا، نوعٌ من التّسوّق، إنه نشاط يتشكّل على صورة التّسوّق. إن الشّفرة الّتي تُكتب بها «سياسة الحياة» الخاصّة بنا مستمدّة من براغماتيّة التّسوّق».[212]

«إننا 'نتسوّق' المهارات اللاّزمة لكسب رزقنا والوسائل الّتي نقنع بها أرباب العمل المحتملين بأنّنا نمتلك تلك المهارات؛ إنّنا نتسوّق نوع الصّورة الّتي سيكون من الجيّد حملها والوسائل التي نقنع بها الآخرين بأنّنا ما نرتديه؛ [...] إننا نتسوّق وسائل لجذب الانتباه ووسائل للاختباء من التّمحيص؛ كما نتسوّق وسائل نحصل بها على أكبر قدر من الرّضا من الحبّ، ووسائل نتجنب بها أن نكون «معتمدين» على الشّريك المحبوب أو المحبّ...».[213]

ابتعد المجتمع أثناء تشكيله للهويّة الاستهلاكية عن النّموذج التّقليديّ لأسلوب المراقبة الشاملة الذي كان رائجا في النّظريّة الاجتماعيّة النقديّة الحديثة الّتي يتمّ فيها تشريط النّاس لاستدماج بعض الضوابط من خلال الشّعور بأنّهم مراقَبون، وتعليمهم بشكل

(212) Bauman, *Liquid Modernity*, p. 74.
(213) Ibid. p. 74.

فعّال كيفيّة مراقبة أنفسهم.[214] وكما يشير باومان، لا تفيد مؤسّسات المراقبة الشاملة إلاّ في «تدريب النّاس على السّلوك الرّوتينيّ والرّتيب، وحققت ذلك التّأثير من خلال الحدّ من الاختيار أو إلغائه تماما؛ إن غياب الرّوتين وحالات الاختيار المستمرّ هي بالضبط فضائل المستهلك (أو في الواقع 'الشّروط المسبقة لقيامه بهذا الدور')».[215] يجب أن يكون المستهلك المثاليّ مستعدّا وقادرا على تغيير عاداته ونشاطاته الرّوتينيّة باستمرار، وتبني كلّ واحدة منها بشكل مؤقّت تماما ودون أيّ التزام. ومن النّاحية المثاليّة، ينبغي أيضا أن تكون البيئة الّتي يعمل فيها المستهلك قادرة على تلبية رغباته على الفور (فضلا عن خلق رغبات أخرى)، «دونما حاجة إلى تعلّم مطوّل للمهارات أو إلى عمل تحضيريّ طويل الأمد؛ ولكنّ الإشباع يجب أن ينتهي في اللّحظة الّتي ينقضي فيها الوقت اللاّزم لاستهلاكها، ويجب تقليل هذا الوقت إلى الحدّ الأدنى».[216] إنّ خصائص النّزعة الاستهلاكيّة هذه تنطبق على تسوق الهويّة والمنتجات على حدّ سواء.

يرى باومان أنّ هذه الرغبة الاستهلاكية الشّديدة في تحقيق معنى

---

(214) إن أفضل مثال على ذلك هو مناقشة "نظام المراقبة الشاملة للسجناء" (panopticism). انظر: Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 195–231.

(215) Bauman, *Work, Consumerism and the New Poor*, p. 24. ومع ذلك، قد يقترح أحدهم أنّ التّمييز ليس بنفس الوضوح الّذي يقدّمه باومان لأنّ فوكو يمكن أن يجادل بأنّ البانوبتيكيّة قد تخلق فردا مستقلاّ لأنّه يعمل على فكرة استخدام الاختيار الحرّ من أجل جعل الأفراد يضبطون أنفسهم من خلال أفعالهم.

(216) Ibid. p. 25.

قابل للاستهلاك تحمل خصائص الإدمان:

«كلّما فعلتَ ذلك احتجت إلى القيام به أكثر، وشعرت أكثر بالتّعاسة عند حرمانك من إمدادات جديدة من المخدّرات المطلوبة. إنّ جميع حالات الإدمان، بوصفها وسيلة لإطفاء العطش، مدمّرة للذّات؛ إنها تدمر على الإطلاق إمكانيّة أن نحقق الإشباع».[217]

هكذا فإنّ الوعد بحياة متكيّفة بشكل جيّد داخل هويّة ذاتيّة مستقرّة وآمنة يتراجع بعيدا عندما يبدأ مشروع الحياة الوجوديّة في الظّهور وكأنّه رحلة لا نهاية لها.

لتلخيص البناء المفاهيمي لباومان، يمكن القول إنّ إضفاء الطابع الاستهلاكي على المجتمع يؤدّي إلى وضع يسعى فيه المرء إلى بناء هويّته من خلال أساليب استهلاك «التّسوق في الجوار»، والّتي تتخلّل جميع المستويات الأخرى من حياتنا. إن اضطرار كل شخص إلى أن يمرّ بهذه العمليّة بشكل فرديّ وفي ظلّ ظروف مختلفة، فضلا عن الشكل المتغيّر للظّواهر الاجتماعيّة مثل العمل، يعني أنه تم تقويض أطر التّضامن التّقليديّة الّتي قد تعمل على دعم إحساسنا بماهيتنا. إننا مفصولون عن بعضنا البعض بدلا من أن نتّحد من أجل إيجاد بعض الشّعور بالأمن الوجوديّ.

ولكن هل يمكننا حقّا أن نقول إنّ النّزعة الاستهلاكيّة المعاصرة

---

(217) Bauman, *Liquid Modernity*, p. 72.

قد جعلت من القلق الشّرط العاطفيّ المهيمن؟ إذا عدنا إلى تحليل لوبتون السوسيو-تّاريخيّ الّذي تمّت مناقشته أعلاه، نجد أنّها تدعي أنّه كان هناك انفصال بين الجسد والذّات في الأزمنة الحديثة. فالذّاتُ مهدَّدةٌ بتأثير الغزوات الغريبة للانفعالات الجسديّة. فنحن إمّا «مغمورون» بالانفعال، أو «مغلوب على أمرنا»، أو نخرج الألم الجسديّ من داخلنا وكأنه شيطان أو وحش. إلا أن هناك تناقضًا يتزايد مع مرور الوقت. فمع ازدياد الأهمّيّة المعطاة لـ«معرفة الذّات»، حصل تحوّل نحو تواصل المرء مع مشاعره. إنّ هذا لدليل على مدى تأثّر الانفصال بين الجسد والذّات إلى الدرجة التي اكتست معها هذه الفكرة كلّ هذه الأهمّيّة.

يوضّح لوتز أنّ الانفعال أصبح يوضع في تعارض مع الابتعاد أو الانفصال عن الحياة. صار يُعدُّ أكثرَ صدقا وأصالة وإنسانيّة. في المجتمعات الغربيّة المعاصرة، يُعدُّ فهمُ الفرد للذّات الانفعالية جانبا مهمّا لأفكار الذّات «الواقعيّة» أو «الحقيقية».[218] تتطلب هذه الذّات الحقيقيّة من الفرد جهدًا إدا أراد إبرازها.

من الأمثلة على هذه الفكرة معهد إسكالون الّذي علّم النّاس كيف يعبرون عن بواطن أنفسهم، و«حركة الإمكانات البشريّة» الّتي نشأت من أفكاره. كانت هذه الحركات تدّعي أنّه يمكن للمرء أن يمرّ بعمليات مختلفة لإزالة التشريط المجتمعيّ من أجل الكشف عن «ذات حقيقية» يمكن للمرء أن يعيش معها بعد ذلك في وئام.

---

(218) Lupton, *The Emotional Self*, p. 89.

تمّ استبدال حركة «الإمكانات البشريّة» في أوائل سبعينات القرن العشرين بأفكار فيرنر إرهارد (W. Erhard) وندواته التّدريبيّة (Erhard Seminars Training) المختصرة في كلمة إست (est). نظمت «إست» ورشات عمل قيل فيها للنّاس إنّ تصوّر وجود جوهر داخليّ للذّات، والّذي شكّل أساس الإمكانات البشريّة، كان مجرّد قيد آخر وإنّه يمكن للمرء أن يكون ما يريده. فعلّمت «إست» المشاركين، ومن بينهم نجوم السّينما والرّوك والمخرجين ومشاهير المسرح، أن يزيلوا طبقات الذّات المشروطة اجتماعيّا ليتركوا صفحة بيضاء (tabula rasa) يمكن للمرء أن يخلق نفسه عليها من جديد.[219] كانت فلسفة إرهارد تتمثل في فكرة أنّ الذّات ليست ظاهرة شخصيّة فرديّة، بل تمثّل السّياق الكوني الّذي يمكن أن تولد فيه الكينونة العفويّة الخلاّقة، والّذي لا يعتمد على الفرد بوصفه أنا أو عقلا.[220] فكلّما كانت هويّة المرء أكثر ثباتا قلّت قدرته على عيش التّجربة.[221] كانت مشكلة النّاس العامّة حسب إرهارد هي أنّهم لم يتماهوا مع الذّات باعتبارها مصفوفة أو سياقا، بل مع عنصر واحد أو تعريف واحد داخلها.[222] كانت هذه الأفكار مزيجا من المفاهيم المستمَدّة من ماكسويل مالتز (M. Maltz) وكارل رودجرز (C. Rodgers)، ومذهب زن (Zen)، ومنظّمة سوبود (Subud)،

---

(219) للاطّلاع على سرديات شخصيّة عن تجربة تدريب أست EST، انظر: Rhinehart, *The Book of est*, and Frederick, *est*

(220) Bartley, *Werner Erhard*, p. 181.

(221) Ibid. p. 182.

(222) Ibid. p. 184.

ومنّظمة العلمولوجيا (scientology)، والتّنويم المغناطيسيّ والجشطالت Gestalt.[223]

كانت رسالة «إست» هي أنّه لا شيء مهمّ سوى الذّات الّتي تمّ إنشاؤها بشكل فرديّ، وإنّ مئات الآلاف من النّاس مروا بهذه العمليّة في أوائل السّبعينات[224] لمجموعة من الأسباب: «التّخلّص من الوزن، والخجل، والرّهاب؛ لتحسين الطّاقة والصّورة الذّاتيّة والمظهر [و] حبّ الحياة».[225] لقد ضاعت الفكرة الأصليّة المتمثّلة في تحدّي سلطة الدّولة من خلال التّحوّل الفرديّ، وكان الأكثر أهمية هو أن يكون النّاس سعداء في أنفسهم.[226] يقدّر يانكيلوفيتش (Yankelovich)، استنادا إلى أبحاثه، أنّه في عام 1970 وافق حوالي 3 إلى 5 في المائة من سكّان الولايات المتّحدة الأمريكيّة على هذه الأفكار، ولكن بحلول عام 1980 ارتفع هذا الرّقم إلى حوالي 80 في المائة.[227]

ممّا لا شكّ فيه أنّ الفرد يعيش أكبر قدر من الاستقلاليّة فيما يتعلّق

---

(223) Ibid. p. xix.

(224) يذكر بارتلاي أن 132000 شخصا تخرجوا من تدريب أست EST بحلول عام 1978 مع 41000 خرّيج إضافيّ متوقّع مع نهاية ذلك العام، و50.000 في عام 1979: Bartley, Werner Erhard, p. xiv.

(225) Ibid. p. xv.

(226) يستشهد لاش بتجارب الرّاديكاليين السّابقين في السّتينيات، مثل جيري روبين من اليبّيز، عندما تحولوا في السّبعينيات من الدّعوات الجماعية للتّغيير المجتمعيّ إلى التّركيز على العلاج الشّخصي لمصلحتهم الفرديّة. Lasch, Culture of Narcissim, p. 44.

(227) *The Century of the Self, episode 3, 'There is a policeman inside all our heads'*, television programme, Curtis.

بالمواطن مقارنة بنماذج المجتمع السّابقة. لكن يجب أن نكون على دراية بنتيجتين طبيعيّتين لهذا الافتراض. الأوّلي هي ما يسمّيه مايلز «'المفارقة الاستهلاكيّة': أي أنّه من حيث التّجربة الفرديّة، يبدو أنّ النّزعة الاستهلاكيّة تتمتّع بجاذبيّة شخصيّة رائعة، يمكن القول إنّها مُرضية، ولكنّها تلعب في الوقت نفسه دورًا إيديولوجيّا في **التّحكّم** الفعليّ في طابع الحياة اليوميّة. في الواقع، إنّ النّزعة الاستهلاكيّة في الوقت نفسه تقيّد وتمكّن الأفراد من النّاحيتين النّفسيّة-الاجتماعيّة...»[228]

بعبارة أخرى، تعمل النّزعة الاستهلاكيّة، من النّاحية النّظريّة، بمثابة آلية للاختيار الحرّ التّامّ بين أساسيات الحياة، وهي الفكرة الّتي تمّ الاشتغال عليها في شعبويّة السّوق الّتي رأيناها سابقا. لكم النظر إلى العناصر المعروضة على انّها أساسيات الحياة عمليّةٌ إيديولوجيّة للنّزعة الاستهلاكيّة، وكذلك الآليات الّتي نستخدمها للاختيار بينها. والنّتيجة الطّبيعيّة الثّانية هي أنّ الاختيار الفرديّ يُقدَّمُ على أنّه أمر حتميّ، وهو آليّة إيديولوجيّة أخرى، مع التّركيز على فرديّة الاختيار. فإذا كان هذا الاختيار عبارة عن تمرين في

---

(228) Miles, Consemurism as a Way of Life, p. 5. يستخدم مايلز مصطلح "النّفسيّ-الاجتماعيّ" بطريقة مختلفة قليلا عنّي للتّأكيد على النّزعة الاستهلاكيّة باعتبارها جسرا يربط بين الفرد والمجتمع. ومع ذلك، فإنّ هذا التّشابه مثير للاهتمام من حيث أنّه يدعو أيضا إلى علم اجتماع التّجربة المعيشة لدراسة هذه الظّاهرة، وإن لم يكن بالمعنى المنهجيّ الموسّع الّذي حدّدته أنا. كما أن مايلز يحمل نظرة عن العملية الاستهلاكية أكثر إيجابية من نظرتي ما دام بعدّ النّزعة الاستهلاكيّة تمكينًا أو إشباعًا؛ يذهب هذا الكتاب إلى أنّ النّزعة الاستهلاكيّة تقدّم نفسها على هذا النّحو ولكن لا يمكن أن تكون كذلك بسبب توتّرها الدّاخلي بين ضرورتها الوجوديّة وآليات تحقيقها

الإبداع الذّاتيّ الفرديّ، فلا يمكن لأحد أن يساعدك على أن تكون نفسك. إنّ الدلائل التّوجيهيّة المختلفة المتوفّرة في الموطن- من مجلاّت ومجموعات مستهلكين وبرامج تلفزيونيّة- تستهدف كلّها المستهلك الذّكيّ والفطن بالفعل، وبالنّظر إلى حقيقة أنّها متخصّصة في مجموعات منفصلة من أنماط الحياة، فإنّه يتعيّن على المرء أن يبدأ أوّلا باختيار الدلائل التّوجيهيّة الملائمة لوضعيته.

تعطي فكرة التّخصّص فكرة عن العمليّة الأصليّة المشترَكة الّتي تعمل داخل تجمّعات المستهلكين، حيث يقوم السّوق بإنشاء مجموعات ثمّ يخصص منتجات موجّهة لها بالتّحديد. يشير غونتر (Gunter) وفورنهام (Furnham) إلى أنه يمكن تقسيم السّوق الإجماليّ بأربعة طرق. أوّلا، هناك ما يسميانه «تصنيف السّمات الفيزيائيّة» التي تنقسم إلى ما هو جغرافيّ وما هو ديموغرافي؛ ثانيا، هناك «تصنيف السّمات السّلوكيّة» التي تنقسم إلى استخدام المنتَج، وتجزئة الفوائد، والتجزئة النّفسيّة بناء على قوائم جرد الشّخصيّة أو تحليل نمط الحياة. وبالنّظر إلى المشاكل المتعلّقة بالبيانات السّطحية نسبيّا لمجموعة السّمات الفيزيائيّة وعدم قدرتها على تفسير لماذا تظهر أسرتان متطابقتان نمطين استهلاكيين مختلفين جذريّا، تحوّل الباحثان إلى محاولة فهم أعمق لتجزئة السّوق من خلال تقديم فكرة أسلبة الحياة.

يُعرَّف أسلوب الحياة بأنّه ذلك النمط أو المفهوم الّذي بواسطته يعيش النّاس ويبذلون وقتهم وأموالهم، والّذي يساعدهم على

تأويل بيئتهم والتّحكّم فيها. ربط علمُ التّخطيط النّفسيّ ((psychographics، في صيغته الاصلية أسلوبَ الحياة بالنظام القيميّ للمستهلك، لكن إذا كانت قيم مجموعة محدّدة من المستهلكين جامدة إلى حدّ ما، فإنّ أنماط أسلوب الحياة الّتي تعكسها أكثر مرونة وانفتاحا على التّغيير. إنّ القوى الخلاّقة الكامنة وراء أساليب الحياة هي «الثّالوث الثّقافيّ القابل للنقل» (الدي يحيل إلى التّأثيرات المؤسّسيّة من قبيل الأسرة والدّين والمدرسة) وتجارب الحياة المبكّرة (التي تحيل إلى «التّأثيرات الأساسيّة بين الأجيال مثل الرّكود الاقتصاديّ والحروب وغيرها من الأحداث الكبرى»).[229]

تمثل فالز (VALS) (وهي كلمة تختصر القيم وأساليب الحياة) أحدَ أنظمة التّصنيف الّتي تستخدم هرم الحاجات لماسلو لتعيين الأشخاص في واحد من تسعة أجزاء على أساس القيم وأساليب الحياة. يوجد تأثير ماسلو أيضا في الاعتقاد الأساسيِّ بأنّ النّاس يتحسّنون باستمرار على مدار حياتهم، وهي عمليّة تؤثّر بدورها على قيمهم وخيارات أسلوب حياتهم. تعكس أجزاء فالز هذا الأمر، إذ تحتوي على دينامية تصاعديّة من خلال الفئات الواسعة بدءًا بالمراحل المدفوعة بالحاجات إلى مرحلة التكامل مرورًا بالمراحل الموجهة إلى الخارج والداخل (إذ يتمّ تقسيم الفئات الثّلاث الأولى لتشكّل الفئات التّسع). تمثل مرحلة التكامل مرحلة النّضج

(229) Ibid. p.65.

النّفسيّ الّتي يدرك فيها المرء إمكاناته الخاصّة بشكل كامل. على مستوى الاستهلاك، يقع الأشخاص «المدفوعون بالحاجة» في أسفل الهرم، بمن فيهم أولئك الّذين يعيشون في فقر نسبيّ مع ما يترتّب على ذلك من تضييق في الاختيار والأهداف النّفسيّة. وتمثّل الجزءَ الأكبر من السّوق الأجزاءُ الموجَّهة إلى الخارج الّتي عادة ما تشتري بناء على ما سيعزوه الآخرون إلى خياراتهم. وتمثّل المجموعات الموجَّهة إلى الداخل حصّة أصغر من السّكّان والسّوق معا، لكونها موجَّهة بشكل فرديّ أكثر في خياراتها الاستهلاكيّة، ولكنّها مهمّة لأنّها يمكن أن «تخلق الاتّجاه أو مجموعات تتدفّق من خلالها الأفكار والمنتجات النّاجحة». ومن النّاحية الدّيموغرافيّة، فإنّ المجموعة الموجَّهة إلى الداخل هي الأسرع نموّا، في الوقت الّذي تبقى فيه المجموعة الموجَّهة إلى الخارج ثابتة وتتناقص المجموعة المدفوعة بالحاجات.[230]

قام معهد ستانفورد للأبحاث (SRI) بتطوير نظام جديد وتحديث فالز VALS الأصليّ للتّعامل مع ما يبدو ضعفًا في الارتباط بين القيم وأساليب الحياة. قام المعهد بجرد أسباب هذا الضّعف، بما في ذلك التّنوّع المتزايد للسّكان، وعولمة الاقتصاد، وانخفاض توقّعات المستهلكين للمستقبل. «وبالاقتران مع التّنوّع المتزايد للمنتجات والتّوزيع ووسائط الاتصال، أصبحت القيم وأساليب

(230) Ibid. p. 74.

الحياة مجزّأة للغاية بحيث لا يمكن التّنبّؤ بسلوك المستهلك».[231]

يسعى النّظام الجديد إلى الكشف عن الوضعيات النّفسيّة المستقرّة بدلا من القيم أو أساليب الحياة السّائلة. فيصنّف الأشخاص على محورين، يمثّل المحور الرّأسيّ مواردهم (بما في ذلك التّعليم والدّخل والثّقة بالنّفس والصّحّة والذّكاء) التي تتراوح بين الحدّ الأدنى والوفيرة، بينما يمثّل المحور الأفقيّ توجّههم الذّاتيّ. يشير التّوجّه الذّاتي إلى مسألة ما إذا كان الأشخاص موجّهين بالمبادئ (يسترشدون برؤيتهم للكيفيّة الّتي ينبغي أن يكون عليها العالم)، أو موجّهين بالمكانة (يسترشدون بأفعال الآخرين وآرائهم) أو موجهين بالفعل (يسترشدون بالرّغبة في النّشاط والتّنوّع والمخاطرة). ثمّ يُقسّم كلّ اتّجاه من هذه الاتّجاهات حسب المحور الرّأسيّ إلى قسمين، أحدهما بموارد عالية والآخر بموارد متدنّية. إنّ الأجزاء السّتّة، وعلى خلاف الأجزاء الّتي يتضمّنها نظام فالز الأوّل، متساوية تقريبا في الحجم.[232]

ماذا يمثّل بالمعنى الواسع هذا الانتقال من فالز الأصليّ إلى الإصدار الجديد؟ يمكن أن نتذكّر أن المجموعة الموجّهة إلى الدخل هي الشّريحة الأسرع نموّا في النّظام الأصليّ. ويمكن القول إنّ نموّ هذه المجموعة يفسّر من نواحٍ كثيرة انهيار نظام فالز الأوّل والحاجة إلى إصدار محدث. إنّ الفئات الموجّهَة إلى الداخل هي الأكثر فرديّة

(231) Ibid. p. 80.
(232) Ibid. pp. 81–2.

بين الشّرائح، بدءا من حَملة «أنا هو أنا» (I-Am-Me) الفرديّة الشّرسة الّتي يبلغ عمرها حوالي 20 عاما، مرورا بـ«التّجريبيين» (Experimentals) الّذين، كما يوحي بذلك الاسم، يبحثون عن تجربة شخصيّة في العديد من مجالات الحياة، وصولا إلى جماعة «الوعي المجتمعي» (Societally Conscious) الّتي تتوفر على أخلاق اجتماعيّة متطوّرة للغاية وتسعى إلى تحسين العالم.[233] يمكن أن يُعدَّ انتصار هذا الجزء من المجتمع سبب وجود ضعف في العلاقة بين القيم وأساليب الحياة وارتفاع مستوى السّيولة في كليهما.

لا ألّمح من عبارة «الانتصار» إلى أيّ فكرة شبه ماركسيّة تعتبر المجموعة الموجَّهة إلى الداخل برجوازيّة جديدة. بل يمكن بالأحرى أن يكون هذا الانتصار قد تحقق من خلال تكييف النّزعة الاستهلاكيّة مع الخصائص المميّزة لهذا الجزء من المجتمع. يبدو أنّ تنامي التّركيز على الهويّة الفرديّة يدعم هذا الرأي، وعلى الرّغم من أنّه يمكن اعتبار نظام فالز بأكمله قائما على أساس هرم ماسلو الفرداني للغاية، إلاّ أنّه يمجّد النّسخة الأكثر نضالا من الفرديّة (individuality) الخاصة بالمجموعة الموجَّهة إلى الداخل نظرا إلى أنّه يجب على المرء أن يكون صادقا مع نفسه ويتميّز عن الحشود، ويكون معتدّا بنفسه بما يكفي لتجاهل ما يقوله الجميع. إنّ تسويق الفرديّة أمر مهمّ لا فقط بالنسبة إلى الجزء من السكان الموجَّه إلى الداخل، ولكن أيضا بالنسبة إلى الجزء الموجّه إلى الخارج الّذي

(233) Ibid. pp. 75–6.

سيغذّي النّزعة الاستهلاكيّة عن طريق الشّراء لمجاراتها. تغذّي هذه الفكرة أيضا فكرة شعبويّة السّوق التي تُعدُّ فيها السّوقُ الأداة الدّيمقراطيّة النّهائيّة من وجهة نظر فرديّة فورية، مع ما يترتّب على ذلك من انعدام ثقة اللّيبراليّة الجديدة في أيّ شكل من أشكال التّدخّل المؤسّسيّ في عمليّة الاختيار الشّخصيّ. إنّ صيحة الحرب الّتي أطلقتها الرّأسماليّة الاستهلاكيّة في الوقت الحاليّ هي صرخة الفرديّة داخل التّنوّع.

يمكننا الآن أن ننظر في بعض الطرق الّتي تسعى بها النّزعة الاستهلاكيّة إلى التّرويج لإيديولوجيتها. إنّها إيديولوجيا تعمل على جبهتين. أوّلا، يجب أن نقبل الخلق الذّاتيّ الفرديّ على أنّه واقع نفسيّ مشروع (يجب أن نقبل أنّ اختيارنا للجينز يغذّي بطريقة أو بأخرى مَن نحن على المستويين النّفسيّ والاجتماعيّ)، وثانيا، يجب أن نكون، في ساحة السّوق التّنافسيّة، مقتنعين بأنّه يجب تفضيل منتَج معيّن على المنتجات الأخرى المعروضة.

يقترح هاريس (Harris) أنّه يجب علينا مناقشة النّزعة الاستهلاكيّة في مستواها الدّاخليّ الأعمق:

«لا يعرف المتسوّقون وروادُ السّينما الرّأسماليّةَ انطلاقا من وجهة نظر الجدل الهيغلي وماركسيّة ألتوسير، أو من زاوية انخفاض أسعار الفائدة الرّئيسة وطفرات نموّ النّاتج القوميّ الإجماليّ، بل من منظور الأحاسيس الّتي تثيرها فيهم الألوان النّابضة بالحياة على العلامات، والخطاب المغري على العبوّات، والجمال الغضّ للممثلات في

الأفلام الكوميديّة الرّومنسيّة».[234]

يجب أن نبدأ تحليلنا لتأثير النّزعة الاستهلاكيّة على الفرد في هذا المستوى بالتّحديد، أي في «لحظة الالتزام والإغواء هذه، أي اللّحظة نفسها الّتي يبدأ فيها تفعيل خلايانا العصبيّة».[235] يعرّف هاريس ما يطلق عليه اسم «جماليات النّزعة الاستهلاكيّة» بأنّها تقف في مواجهة الشّهوانيّة التي يُستدَلُّ عليها بالاستخدام التّقليديّ للجماليات. تُصنَع جماليات الاستهلاك لتكون «أوهاما زهدية ودماغيّة غير ماديّة مصمَّمة لإثارة عدم الإشباع، وإثارة الرّغبات الهائجة التي لا يمكن إشباعها».[236] إنّها تمثّل شكلا فنّيا تمّ صنعه لغرض محدّد خارج عرضها من خلال الوسائط الجماليّة. هذا الغرض هو بالطبع بيع المنتجات والدّعاية؛ ويتمّ تحقيق ذلك من خلال بناء أساطير حول الكيفيّة الّتي ينبغي بها على المرء أن ينظّف منزله ونوعيّة السّيارة الّتي يحتاج إلى قيادتها ليُنظَرَ إليه بطريقة معيّنة.

لا يمكن بالطبع أبدا ترجمة الأساطير إلى الأشياء المبتذلة في العالم اليوميّ. فالسّيناريو غير المحتمل الّذي يمكن أن يحقّق فيه المنتَج «س» بالفعل أحلامنا لا يمكن تصوّره من منظور السّوق، وإلاّ لماذا إذن نشتري المنتج «ص»؟ إن هناك إذن حاجة إلى النّزعة الاستهلاكيّة لصنع الرّغبة وعدم الإشباع وإبقائهما على جوعهما.

(234) Harris, *Cute, Quaint, Hungry and Romantic*, pp. xiv–xv.

(235) Ibid. p. xv.

(236) Ibid. p. xix.

ومع ذلك، إنه توازن دقيق للغاية ينبغي تحقيقه في العقل العام. تستند إيديولوجيا الاستهلاك إلى المسلمة القائلة إنّه يمكن للرّأسماليّة أن تخصّب سيكولوجيا خلق الذّات الفرديّة ويجب أن تقدم منتجاتها المختلفة على أنها وسائل القيام بذلك. فما الّذي يمنع النّاس من تبنّي النّصف الأوّل من هذه الإيديولوجيا والتّخلّي عن النّصف الثّاني؟ إذا بدأنا نعتقد أنّنا جميعا أفراد منخرطون في بناء الذّات، فلماذا نحتاج إلى دعائم السّوق المصطنعة لنخلق بها هويّتنا؟ يجب على القائمين على الإعلانات أن يقاتلوا باستمرار ضدّ السّخرية الّتي ساعدوا هم أنفسهم على خلقها: فإذا كنّا نؤمن بالفردانيّة أكثر من اللاّزم، فسوف نتوقّف عن الشّراء على أساس الاستياء الذّاتيّ.

«تتمثل إحدى الوظائف الأساسيّة لجماليات النّزعة الاستهلاكيّة في تزويدنا بملطّف صدمات انفعالي، بشكل من أشكال التّمويه، بقناع موثوق به لثقافة ترفض الاعتراف بحقيقة نفسها، وتستميت في ممارسة نزعتها المضادة للاستهلاك حتّى عندما تستمتع بالكماليات ووسائل الرّاحة التي يوفرها الإنتاج الجماهيري».[237]

يجب على النّزعة الاستهلاكيّة أن تقدّم منتجاتها على أنّها تقف خارج (أو حتّى ضدّ) ما يُعتبر التّيّار الرّئيس لثقافة تجاريّة إلى حدّ كبير. فعندما يشتري المستهلكون المنتجات المختلفة المعروضة في متاجر عموميّة ضخمة، يجب عليهم إلى حدّ ما أن يصدّقوا أنّهم

(237) Ibid. p. xxi.

ليسوا مجبَرين على القيام بذلك من قِبَلِ ما يعرفه كلّ شخص من ذوي الحسّ السّليم عن مكر صناعة الإعلان والمطالب شبه القطيعية للثقافة الاستهلاكية، وإنما هم يؤكّدون فرديتهم ضدّ النظام. «خلقت النّزعة الاستهلاكيّة القناع المثاليّ للامتثال: التّمرّد».[238] يجب أن نكون مقتنعين بأنّ إحساسنا بالذّات الفرديّة ينتج من خلال شراء السّلع المنتَجة على نطاق جماهيري، الشيء الذي يثبّتنا في قوالب أسلوب الحياة الاستهلاكيّة المنتجة على نطاق جماهيري (حيث من المحتمل أن يكون «المتمرّد» هو الأكثر شعبيّة، سواء من جانب المستهلك أو السّوق). لكن يجب جعل هذه العمليّة تجري بطريقة تعطينا الانطباع بأنّنا مسيطرون وأنّنا اخترنا أن نحقّق أنفسنا على هذا النّحو. ادعينا في الفصل الأوّل أنّ ذواتنا الواعية هي «وهم المستخدِم» الخاص بذواتنا. ولتوسيع هذه النّقطة، يمكننا ادعاء أنّ النّزعة الاستهلاكيّة هي وَهْمُ المستخدم الخاص بذاتنا الواعية وتعمل بالطّريقة نفسها تقريبا.

يوفّر روبرت غولدمان (R. Goldman) أداة مفيدة لتحليل كيف تبيع النّزعة الاستهلاكيّة جمالياتها المرغوب فيها. يقدّم غولدمان إطارا لتمحيص الإعلانات مستمدّا من فكرة شكل السّلعة الماركسيّة. مبدئيا، إنّ ما يفعله الإعلان هو إبعاد نشاط من السّياق الاجتماعيّ الّذي يعطيه معنى وإعادة توطينه في إطار معنى مختلف. بالنّسبة إلى غولدمان، تعيد الإعلانات وضع المعنى الاجتماعيّ

(238) Ibid. p. xxiii.

للمنتجات في سياق جديد من أجل تعزيز قيمتها التّبادليّة. «تقوم الإعلانات بترتيب المعاني وتنظيمها وتوجيهها إلى علامات يمكن كتابتها على المنتجات– إنها مُعدَّة دائما لنقل نظام من المعنى إلى نظام آخر».[239] اكتشفت الشّركات في مرحلة ما أنّ سلعها لم تكن تباع على أساس قيمتها الاستعماليّة وحدها بسبب خطر تشبّع المنتَجات في ثقافة يمكن للنّاس فيها نظريّا الحصول على كلّ ما يحتاجونه. يعني التّطوّر المتزايد للتّسويق المعتمد على الرّغبة أنّ المنتجات يجب أن تكتسب قيمة استبدالية خارجيّة إلى جانب تكميمها ماليّا. أدّى ذلك إلى ظهور مجموعة واسعة من المنتجات أكثر من أيّ وقت مضى كانت تُعدُّ من قبل رموزًا على المكانة أو تُحدِّد النّاس من ناحية فئات اجتماعيّة أخرى (على غرار «رائع»، على سبيل المثال).

كي يحدث هذا، يجب أن يُنظر إلى المنتَج من حيث إطار المعنى الّذي يستند إليه تسويقه:

«تتضمّن النزعة الاختزاليّة السّيميائيّة الضّروريّة لإنتاج علامة من علامات السّلع تحويلَ العلاقات المعقّدة ذات المغزى إلى دوال بصرية. ثمّ حوّلت العلاقة بين الدّال والمدلول إلى علاقة تكافؤ، بحيث يمكن استبدال الدّال البصريّ بمدلول المنتَج».[240]

يتمّ نقل إطار المعنى الاجتماعيّ للثّروة إلى ساعة رولكس بطريقة

---

(239) Goldman, *Reading Ads Socially*, p. 5 (author's italics).

(240) المرجع نفسه. ص. 6. هذه، بالطّبع، هي العمليّة التي وصفها بارت في كتابه *Mythologies*.

لا تجعل السّاعة تشير إلى الثّروة فحسب، بل أيضا إلى أنّ الثّراء يستلزم بالضّرورة امتلاك تلك السّاعة بالذّات.

كما ذكرنا سابقا، يفسّر غولدمان النّزعة الاستهلاكيّة من وجهة نظر ماركسيّة على وجه التّحديد. ويزعم أنّ النزعة الاستهلاكيّة، أو بتعبير أدقّ تسليع كلّ الأشياء والأفعال الّتي ترافقها، تبرّر المجال العامّ البرجوازيّ بإعادة تأويل المجال العامّ البروليتاريّ بشروطه الخاصّة، حيث تُنهب أطرُ معاني هذا الأخير فعليّا ثمّ تباع للبروليتاريا مرّة أخرى على مستوى المنتجات الاستهلاكيّة. «إنّ الفرديّة الآن مستمدَّة من السّلع الّتي يستهلكها النّاس والكيفيّة الّتي تظهر بها».[241] وسواء وافق المرء أم لا على أنّ ذلك نتيجةٌ لمكائد الطّبقات الوسطى الهادفة إلى إرساء هيمنة إيديولوجيّة في المجال الثّقافيّ وإعادة إنتاج العلاقات الأجرية على مستوى الثّقافة، فإنّ الفرديّة المستهلَكَة هي بالتّأكيد المرحلة الّتي وصلنا إليها.

في الواقع، أنا حذر من الموقف الماركسيّ الّذي يركز كثيرا على الطّبقة عندما يقلّل من تأثيرات الهويّة المستهلَكة على التراتبات الاجتماعيّة الأخرى غير الطّبقية. هناك الكثير من الجماعات في المجتمع مقصية من إطار الاستهلاك: «المستهلِكون المعيبون» بلغة باومان. لقد تُركوا في وضع يتغذّون فيه على الإيديولوجيا الاستهلاكية من خلال استغلال ثقافاتهم للحصول على أطر معنى لبيع المنتجات، لكن تعوزهم الوسائل لشراء هذه الهويات مرّة

(241) Goldman, *Reading Ads Socially*, p. 17.

أخرى بسبب وضعهم الاقتصاديّ. إنّ الطّبقات الوسطى «الجديدة» هي الّتي تشكّل الجزء الأكبر من المستهلكين الفعليين للمنتجات والقادرة على شراء أساليب حياة استهلاكية. فالعناصر الأقلّ قدرة اقتصاديّا في المجتمع يمكنها أن تشتري الرّغبة فقط، لكن ليس تحقيقها المادّيّ. إنّ أولئك الذين يمكنهم البحث عن الإشباع المادّيّ للرّغبة يواجهون مشكلة مختلفة في عدم قدرتهم على تحقيق الإشباع، مع ما ينتج عن ذلك من انسداد في البحث عن مزيد من السّلع أو سلع أخرى. هاتان المجموعتان، أي الطّبقة الوسطى الجديدة والطّبقة الدّنيا من المستهلكين المَعيبين، توجدان خارج القالب الطّبقيّ الماركسيّ التّقليديّ من حيث أنّ هوّيتهما لا ترتبط بوسائل الإنتاج بل بأنماط الاستهلاك.

إن المشكلة هي أنّ ما نستهلكه ليس المنتَج بل العلامة، لذلك ليس إنتاج السّلعة هو ما يهمّنا بالدّرجة الأولى، بل بالأحرى استهلاك العلامة. لكن لكي نصل إلى العلامة، يجب علينا شراء المنتج. يقدّم رولان بارت أمثلة جيّدة على الطّريقة الّتي ترتبط بها هذه العمليّة بمناقشتنا السّابقة لجماليات الاستهلاك. في أحد تلك الأمثلة، يصف بارت استخدام الرّغوة في إعلانات المنظّفات قائلا:

«أمّا فيما يتعلّق بالرّغوة، فمن المعروف أنّها تدلّ على الرّفاهية. تبدو في البداية عديمة الفائدة تماما؛ ثمّ يسمح انتشارها الوفير والسّهل واللاّمتناهي تقريبا للمرء بافتراض أن المادّة الّتي تصدر منها الرغوة توجد فيها جرثومة قويّة، وجوهر صحّيّ وقويٌّ، وثروة

كبيرة من العناصر النّشطة في حجم أصليّ صغير. وأخيرا، فإنّها ترضي في المستهلك ميلا إلى تخيّل المادّة على أنّها شيء منعش، وهو أمر مرغوب فيه مثل السّعادة».(242)

أشار بارت إلى أن العلاقة الاعتباطيّة بين المدلول (المنتَج) والدّالّ (الصّور المرتبطة به) في جماليات الاستهلاك تخلقها أساطير حول المنتَج. يمكن تغيير الأساطير بما يتماشى مع متطلّبات التّسويق، ومن الأمثلة على ذلك مناقشته للانتقال من أسطورة مبنيّة على السّرعة إلى أسطورة تتعلّق بـ «متعة القيادة» في إعلانات شركة ستروين.(243)

أخذ التنظير لعلامة السّلعة منحى ماركسيّا في أعمال ألان بودريار (A. Baudrillard) المبكّرة، مع فكرة أنّ الانتقال الرّأسماليّ إلى الإنتاج الجماهيري يتحقّق من خلال احتواء القيمة التّبادليّة نّهائيًّا على القيمة الاستعماليّة القيمة الأولى تأخذ الشّكل الاعتباطيّ لعلامة دي سوسّير.(244) ولأنّ هذه القيمة التّبادليّة السّائلة لم يعد يربطها بمنتَج ما أيُّ شيء آخر غير المعنى الرّمزيّ المجرّد، فإنها تتمكّن من التّسرّب إلى العلاقات الاجتماعيّة، ممّا يؤدّي في الواقع إلى تسليعها.

يفترض غولدمان ثلاث طرق يؤثّر بها التّسليع على المجتمع.

(242) Barthes, *Mythologies*, p. 37.

(243) Ibid. p. 89.

(244) Baudrillard, *The Mirror of Production.*

أولاها أنّه يعولم العلاقات الاجتماعيّة من خلال إخضاعها للمعايير والقوانين الكونية للسّوق التي تكمّم الصّفات البشريّة، وتجرّدها من سياقها. إنّ «الأفراد المجردين، ومعهم العلاقات المجرّدة، هم أولئك الّذين لا تربط لديهم الوسائل (الاستهلاك) والغايات (أيّا كانت عوائد الاستهلاك) سوى بالسّلعة».[245] في الإعلانات، يتجلى ذلك في التّبادلات الاجتماعيّة الّتي يبدو أنها تستمدّ معناها منها. فعلى سبيل المثال، أصبحت المحادثة الودّيّة غير ممكنة إلاّ من خلال علامة تجاريّة من القهوة:

«ليس للعلاقات المُسلَّعة نهاية واضحة، ولا هدف محدّد: إن سبب رغبة المرء في الحصول على الجودة «المثيرة» ليست هي الموضوع. إن الإثارة منفصلة عن الوضعية الاجتماعيّة الكلّيّة الّتي تشكل في الواقع جزءًا منها وموضَعة في سياق جديد توفّره السّلعة».[246]

يعمل التّسليع أيضا على تفتيت العلاقات الاجتماعيّة. إنه يؤدي إلى فصل أنماط التّبادل الاجتماعيّ وروابطه وإعادة صياغتها في سياقِ منتَج معيّن. والنّتيجة المترتّبة على هذا الانفصال، أو احتواء القيمة التبادلية للقيمة الاستعماليّة وفقا لتعبير بودريار، هي أنّ الأشياء تصبح تعاوضية (interchangeable)، أي يمكن استبدالها ببعضها البعض حسب الرّغبة. يمكننا مثلا تغيير مزاجنا

(245) Goldman, *Reading Ads Socially*, p. 24.

(246) Ibid. p. 24.

وقتما نشاء من خلال الاستخدام البسيط لمعطّر الهواء الّذي ستنعشنا رائحته أو تشعرنا بالرّاحة. تعمل هذه العملية مع الأفراد أيضا، حيث تفصلهم عن الأطر الاجتماعيّة الّتي اكتسبوا منها معنى في السابق ثم تقدّم كتالوغ الممكنات التعاوضية والمصمّمة شخصيّا لملء الفجوات الّتي خلّفتها عمليّة التّفتيت. في سياق العطور، يشير غولدمان إلى كيفيّة انفصال الرّائحة عن سياقها الطّبيعي ومن ثمّ استخدامها بمثابة دالّ من الدّرجة الثّانية مرتبط بمجموعة متنوّعة من الحالات المزاجيّة والخبرات والصّفات الشّخصيّة.[247] في الإعلانات، تحمل الضّمائر الشّخصيّة المستخدَمة في نصها وخطابها وعدًا بما يسمّيه غولدمان، بعد أدورنو (Adorno)، الفرديّة الزّائفة لكلّ مستهلك على حدة وفي الوقت نفسه: يوعد المستهلك، باعتباره واحدا من بين كثيرين، بالوسائل اللاّزمة ليصبح فردا.[248]

أخيرا، إن هيمنة الشكل السّلعيّ في المجتمع مفعولَ التشييء. تُعرض في الإعلانات أجزاء مختلفة من الجسد بصورة منعزلة، وتتطلب اهتمامًا فريدًا خاصًا بها لجعلها تبرز من تلقاء نفسها. كما يتم تشييء الأحداث والتّجارب وبيعها على أنّها عناصر فرديّة يتوسّط فيها منتَج معيّن. «هكذا تفصل الإعلانات الصّفات الجوهريّة للكينونة البشريّة عن البشر الأحياء الفعليين. ولا يمكن استعادة الارتباط بينها إلاّ بشراء السّلعة».[249]

---

(247) Ibid. p. 27.
(248) Ibid. p. 29.
(249) Ibid. p. 31.

يمكن أن نرى كيف تتضافر هذه العناصر الثّلاثة معا في عمليّة بيع الفرديّة الزّائفة. كي يعمل الإعلان، يجب أن ينشئ علاقة بين وحدة واحدة من منتَج جماهيري وأيّ واحد من المستهلكين العديدين المتصلين بالإعلان. يجب أن يُفصل المستهلكَ الفرديّ عن كلّ تاريخه الشّخصيّ وسياقه من أجل الوعد بأنّ المنتَج سيكون له تأثير موحّد على كلّ الّذين يشترونه. إن جميع وحدات سلسلة تصنيع المنتَجات متطابقة، والمشكلة التي يواجهها المعلنون هي تسويق المنتج نفسه للعديد من الأشخاص الّذين سيقرؤون الإعلان بطرائق مختلفة. إن الجزء الخاصّ من الحياة الّذي يؤطّر الإعلانُ معناه في علاقة به يتم تفتيته وتشييئه، كما هو الحال مع المستهلك المحتمل، ومن ثمّ يتمّ تعميم التّجربة بينهما. ويتمّ إنكار الطّبيعة الاجتماعيّة للفرديّة من خلال افتراض أنّه يمكن للمرء تحقيقها بشراء سلسلة من المنتجات الاستهلاكيّة.(250) إنّ تعددَ معاني الإعلانات، أي إمكانية تأويلها من قبل مستهلكين مختلفين بطرق مختلفة بسبب العلاقة الاعتباطيّة بين الدّالّ والمدلول، لا تشتغل ضد استراتيجيات المعلنين. بل إذا تمكّن المستهلكون من استخلاص رسالة فرديّة، فإن ذلك أفيد لإستراتيجيا التّسويق القائمة على التّنوّع والفردانيّة. وطالما أنّ هاتين الفكرتين تتقاطعان، يمكن للمستهلك تعبئة معانيه الخاصّة.

نتوفر الآن على فهم أساسي لآليات النّزعة الاستهلاكيّة: فكرة

(250) Ibid. p. 56.

الجماليات، كيف تصنع تلك الآلياتُ الفرديّةَ وتناقضاتها، وميكانيكا الشّكل السّلعيّ، سواء من حيث تسليع الصّفات والأحداث البشريّة أو من حيث تداعياتها الأوسع نطاقا على الذّات الفرديّة والعلاقات الاجتماعيّة. وكما ذكرنا سابقا، إنّ الإعلانات هي الآليّة الّتي يقوم السّوق من خلالها بصنع الرّغبة وتوصيلها إلى المستهلك الفرديّ.

يتمثّل تأثير النّزعة الاستهلاكيّة في جعل المستهلِك شخصيّة قابلة للاستهلاك. يتمّ ذلك في الآن نفسه من خلال شبكة من السّلع المترابطة الّتي توفّر الدعائم لأسلوب حياة معيّن، والوعد بأنّ منتَجًا واحدًا يمكن أن يغيّر حياة المرء بأكملها. فالفرد لا يشتري علبة قهوة من خلال إعادة صياغة المعنى، بل يشتري الرّقيَّ أو الجاذبية أو المؤانسة؛ أي تغييرات جوهريّة في الهويّة الذّاتيّة.

يمكن التّنظير لذلك من خلال مفهوم «الشّخصية الدرامية» (Persona) في معناه الاشتقاقيّ الّذي هو القناع. في سياق مناقشاته للقَبَلِيَّة ما بعد الحداثيّة، يحدّد شيلدز (Shields) «تشكيلةً انعكاسيّةً للجسد والنّفس».[251] ومع أنّ هذه التشكيلة بالتّأكيد شكل من أشكال الفردانيّة، إلاّ أنّه يجادل بأنّها تتميّز عن التشكيلة اللّيبرالية الجديدة بارتباطها بـ«التّعبير، وتمركز الجسد، و[...] وسط اجتماعيّ ومجالي».[252] ويحلّل شيلدز «منطق التماهي» هذا أساسا من خلال

---

(251) Shields, Lifestyle Shopping, pp. 15–16.
(252) Ibid. p. 16.

وسيط الارتباط المجالي بمواقع استهلاك معيّنة، ولكنّ تعليقاته تنطبق بشكل عامّ على الذّات المُسلَّعة:

«يتمّ استبدال **منطق الهويّة بمنطق التماهي** الأكثر سطحيّة وحسّيّة. يصبح الأفراد بالأساس شخصيات درامية شبيهة بأقنعة... لهم ذوات قابلة للتّغيير... تشكّل هوياتهم المتعدّدة شخصيّات دراميّة (dramatis personae) خاصّة- ذاتًا لم يعد من الممكن اعتبارها بشكل تبسيطي ذاتًا موحَّدةً، أو مستنِدةً فقط إلى وظيفة فرديّة أو وظيفة إنتاجيّة [...] لا يصبح الاستهلاك من أجل الزّينة والتّعبير والتّضامن الجماعيّ مجرّد وسيلة لأسلوب حياة، بل تشريعا لأسلوب حياة؛ فهذه الشّخصيات أشبه بالعناكب الّتي تمدّد الجسد في المكان في مركز الشّبكات الاجتماعيّة والأسلوبية التي هي من صنعها، أكثر مما تشبه هويات الأفراد البرجوازيين المستقلّة والمنفصلة والأحاديّة المتمركزة حول الأنا. ومن ثمّة، يمكن للمرء أن يجادل بحقّ بأنّ الاعتماد على هويات شّخصيّة ممنوحة تفرضها الجماعات يمثّل سقوطا (في) الفردانيّة حتّى في خضمّ لحركة نحو التماهي».(253)

ما تركناه وراءنا هو فكرة استقرار الذّاتيّة واستمرارها. يمكن ربط تفكّك العديد من الرّوابط والشّبكات الاجتماعيّة بعولمة الثّقافة الاستهلاكيّة وانتشار فكرة التّنوّع والفرديّة، والّتي تؤدّي إلى تقويض الرّوابط المجتمعيّة ووضع أسس متعالية للتماهي من خلال

(253) Ibid. p. 16.

النّزعة الاستهلاكيّة. يمكن النظر إلى ذلك ليس باعتباره اختفاءً للذات التي تشغل حيّزا معينا، ولكن باعتباره تكاثرًا لمواقع الوضعية الّتي يجب أن تُبنى الذّات على أساسها. يذهب باومان إلى أنّ المجتمع الاستهلاكيّ ما بعد الحداثيّ يعطّل التدفّق الزّمنيّ للحياة من خلال التّركيز على الفورية، وهي في جوهرها تمثل تطبيق عمليات غولدمان الثّلاث (التّعميم الكوني، والتّفتيت، والتشييء) على فكرة الزّمن والخطّيّة كما تُطبَّقُ على المجتمع.

يمكن للمناقشات المذكورة أعلاه أن تقودنا الآن إلى فهم كيف وصلنا، من خلال تسليع الزّمن والمجتمع، إلى نقطة تسليع الهويّة الذّاتيّة الّتي يمكن أن نرى فيها آثار التّعميم الكوني والتّفتيت والتشييء على الذّات واضحة في فكرة الشّخصيّة الدرامية. تنقسم الذّات الظّرفيّة (situational self) تبعًا للمواقع المتعدّدة والمجزَّأة الّتي يجب أن ترتبط فيها بالذوات الأخرى. يشبه هذا الموقف في بعض النّواحي أفكار بعض المنظّرين أمثال إرفينغ غوفمان (E. Goffman) الذي جعل من الذّات سلسلةً من الأدوار الاجتماعيّة، وغيرغن (Gergen) الّذي يرى الذّات كيانا مرنًا قابلًا للتكيّف مع الوضعيات.

يتوافق هذا الطرح مع مناقشاتنا السّابقة لما تمثّله الذّات الواعية بالفعل. اقترحنا في الفصل الأوّل أنه يمكن النظر إلى الذّات على أنّها إسقاط ظرفيّ لعقل غير واع أساسا. تتمظهر الذات في المجتمع الاستهلاكيّ باعتبارها شّخصيّة درامية تربط بتكاثر المواقع المرجعيّة

من جهة، وبإعادة توطين النّزعة الاستهلاكيّة للمعنى من جهة أخرى. إننا نتكيف أثناء استهلاك المنتجات المختلفة مع مجموعة متنوّعة من الشّخصيات الدرامية المختلفة. بل إن بعض المنتجات تسهّل هذا الجانب متعدّد الشّخصيات داخلها: مثل الهواتف المحمولة ذات اللّقطات السّريعة التي تسمح بتعديل الوجوه للحصول على مظهر «متطوّر» أو «مرح»، أو السّيّارة الّتي يمكنها إبراز عناصر مختلفة من شخصية المرء حسب متطلبات الوضعية. عندما نضاعف هذه التّأثيرات من خلال عدد العناصر والعلامات التّجاريّة الّتي نستهلكها، فإنّ عدد الشّخصيات الّتي نشتريها يكون كبيرا جدّا.

يمكننا في هذه المرحلة أن نلخص آثار إضفاء الطابع الاستهلاكي على الهويّة الذّاتيّة. أوّلها هو تفتيت المواقع الأساسيّة للهويّة المجتمعيّة والتّقليديّة من خلال هيمنة الثقافة السِّلَعية والآثار الّتي يُحدثها شكل السّلعة. وثانيها استبدال هذه المواقع بالسّوق والمنتجات المختلفة الّتي تحملها، أي موطن باومان. ويستلزم ذلك ترسيخ شكل جديد من أشكال بناء الهويّة، مع الإحالة إلى المنتجات المؤطَّرة بالمعنى في بنية العلامة التّجارية بطريقة تجعل المنتج الفعليّ ينزاح إلى الهامش لتصبح رمزيته هي القيمة «التّبادليّة» الأساسيّة. إنّ استخراج العلامات التجارية للمعنى الثّقافيّ وإعادة بيعه يؤديان إلى زيادة تفتيت الهويّات الثّقافيّة وزرعها في ميدان النّزعة الاستهلاكيّة. يؤدي عرض هذه الهويات التي تحمل علامات تجارية

مسجلة إلى المساواة بينها في كتالوغ الممكنات الاستهلاكيّة ويؤثّر فينا من حيث أنّه يمنحنا هويات أو «شخصيات درامية» جزئيّة متعدّدة.

انتقلنا من نقطة كان فيها نظام فالز VALS قادرًا على تحديد أنواع مختلفة من الشّخصيات والمنتَجات التي تطابقها، إلى الوضعية الراهنة الّتي أصبح فيها أحد عناصر هرم فالز يحظى بالقيمة في مفاهيم الفرديّة والتّنوّع. يتشكّل حِسُّ الذّات المعاصرُ، بوصفه انعكاسا للموطن الّذي يجد نفسه فيه، ضمن مصفوفة التّنوّع المُصنَّع. عندما يُقدَمُ كتالوغ من الممكنات القابلة للتّطبيق على قدم المساواة، ينتهي بنا الأمر إلى ذّات تمثل كتالوغًا من الشّخصيات المتصدِّعة الّتي يُنظر إليها إمّا من حيث علاقتها بالمنتجات المختلفة، أو من حيث استخدامها لسلاسل من المنتجات المختلفة كدعائم لتشكيل شّخصيات درامية من أجل مواجهة وضعيات متنوعة. لقد تم تسليع هذه العناصر الثّلاثة- الذّات والمنتجات والوضعيات الاجتماعيّة- وأصبحت تَعمل وفقا لمنطق الشّكل السّلعيّ، الأولى باعتبارها شخصيات درامية، والثّانية باعتبارها رموزا للعلامات التّجاريّة، والثّالثة باعتبارها مراحل لنشر الاثنتين الأخريين.

على غرار باومان، تعتقد لانغمان (Langman) أنّ تسليع الذّات هذا يسبّب تأثيرات وانفعالات نفسيّة سلبيّة. وتذهب إلى أنّ «تجزئة مختلف أشكال التّعبير عن الذّات وإزاحتها عن المركز وإضعافها» تؤدّي إلى مشاعر التفتت والعزلة الّتي تتبلور في شكل ذعر

وحسد.[254] فالذّعر نتيجةٌ للحظات من القلق النّاجم عن التّفكير في فراغ الذّات السّلعيّة وعزلتها. ويتوافق ذلك مع تحليل باومان للطّبيعة الفرديّة لمسؤوليّة الفرد عن خياراته في المجتمع الاستهلاكيّ والقلق الوجوديّ النّاتج عن ذلك، لاسيما من حيث الاختيارات غير الموجّهة المتعلقة بالهوية.

لا تنظر لانغمان إلى الحسد ما بعد الحداثيّ من زاوية طمع المرء في سلع شخص آخر، ولكن من زاوية طمعه في إحساسه بذاتيته. ترتبط هذه الفكرة بالمناقشة التي سترد في الفصل التّالي عن لاكان وفكرة الذّات المرآوية (mirror self) بوصفها وسيلة لمفهمة البحث عن ذات موحّدة وسط الذوات الأخرى التي تبدو أكثر تماسكا. إن ظهور النّزعة الاستهلاكيّة والتّسليع يستخدم هذه المشاعر من خلال الوعد بحلول إصلاح سريعة في شكل شخصيات درامية يمكن الدخول إليها أو الخروج منها.

على مستوى أعمّ، يمكننا تحليل تصور الذّات الّتي تعمل عليها النّزعة الاستهلاكيّة بوصفها ذاتا انعكاسيّة محايثة. ذكرنا سابقا أنّ المستهلك المثاليّ هو الشّخص الّذي يمكن أن نعوّل عليه لمتابعة أيّ اتّجاه ينشأ ونسيان الاتّجاه السّابق في مجرى الأحداث. سنلتقي بموضوع الطّبيعة الأفقيّة للزّمن الّذي يعيشه المستهلك في الفصل التّالي. إنّ تأثير الشّكل السّلعيّ على فكرة الزّمن، وكذا آليات

(254) Langman, 'Neon cages: shopping for subjectivity', in Shields, Lifestyle Shopping, p. 68.

الإنتاج الرّأسماليّ، يتقاطعان مع تأثيرات بناء المعنى الاستهلاكيّ في التّكوين الذّاتيّ، لإعطائنا صورة انعكاسيّة للذّات.

يمكننا الآن أن نجمع بين الأفكار الواردة في هذا الفصل وفكرة الذّات الّتي تمّ بناؤها في المناقشات السّابقة، وذلك من أجل نقد تأثيرات منطق الرّأسماليّة الاستهلاكيّة في إحساسنا بالذّات. تقوم فكرة الانعكاسيّة على حسّ الهويّة الذّاتيّة التي تتميز بمرونة محايثة وتراقب نفسها وتعيد ضبطها باستمرار تبعًا للوضعيات الخارجيّة. يمكن أن تكون هذه العوامل الخارجيّة وجهات نظر الآخرين، المعبَّر عنها أو المتصوَّرة، أكانت مهمّة أو غير ذلك، فضلا عن المصادر الموضوعيّة وغير الحُكميّة للمعلومات اللاّمعياريّة الّتي تغيّر نماذجنا من خلال إثارة التّفكير الانعكاسي.

في مؤلَّفه **الحداثة والذّات: الذّات والمجتمع في العصر الحديث المتأخر**، ينظر أنطوني غيدنز (Antony Giddens) إلى هذه الانعكاسيّة باعتبارها انعكاسا للانعكاسيّة المؤسّسية للمجتمع الحديث. ويدعي أنّ الحداثة تعمل على تفكيك العديد من بديهيات العصور السّابقة، موضّحا وجهة نظره من خلال الفصل بين مفهومي المكان والزّمان، وآليات التّفكيك الّتي تفصل التّفاعل الاجتماعيّ عن الانعكاسيّة المحلية والمؤسّسيّة باستخدام تدفّقات مستمرّة من المعلومات حول العالم.[255] كما يشير إلى قيام المؤسّسات الحديثة المتأخّرة بـ«حجز التّجربة» الّذي يُستخدم

(255) Giddens, Modernity and Self, pp. 16–21.

لحجب الأسئلة الوجوديّة المتعلّقة بالهويّة والحياة من خلال إنشاء أنظمة مرجعيّة داخليّة في المجتمع المدنيّ والإدارة تستبعد أيّ إطار أخلاقيّ شامل يعمل بمثابة دليل يسترشد به التّقييم.(256)

فيما يتعلّق بالهويّة الذّاتيّة، ينطلق غيدنز من «المسلمة القائلة بأنّه أن يكون المرء إنسانا يعني أن يعرف طوال الوقت تقريبا، باعتماد هذا الوصف أو ذاك، ما يفعل ولماذا يفعل ما يفعل».(257) إلا أنه يقدّم مفهوم «الوعي العمليّ»، وهو فهم تحت واعٍ للمهامّ اليوميّة يَستخدم لإزالة القلق من الحياة اليوميّة ويُعدّ جزءا من مراقبة ذاتيّة انعكاسيّة للفعل. يؤدي هذا الوعي العمليّ إلى حالة من الأمن الأنطولوجي.(258) ولكن، بينما يُبنى الوعي العمليّ من خلال العادة والرّوتين في مرحلة الطّفولة المبكّرة، ممّا يؤدّي إلى الشّعور بالثّقة في الآخرين، فإنّه يجب على الذّات كي تصبح مكتملة تماما في وقت لاحق من الحياة أن تتعلّم التّصرّف بشكل خلاّق.(259)

إننا على المستوى الوجوديّ نعاني إلى الأبد، كما يقول غيدنز، من خطر اللاّمعنى المحدق لأنّنا نواجه أسئلة مركزية حول الحياة في إطار الأنظمة المرجعيّة الدّاخليّة المشار إليها أعلاه. رغم أن هذه الأنظمة تقدّم حلولا تقنيّة لمشاكل الحياة، إلاّ أنّها تقدّمها من منظور غير معياريّ لا يوفّر إطارا موحّدا لتقييم حياتنا بأكملها. إن أحد

(256) Ibid. pp. 145, 149–55.
(257) Ibid. p. 35.
(258) Ibid. pp. 36–7.
(259) Ibid. p. 41.

التّهديدات الّتي تواجهها الذّات في أواخر الحداثة هو التّفتيت. لكن غيدنز لا يعتبر ذلك مصدرَ قلق ملحّ بشكل خاصّ. إذ «يمكن للشّخص الاستفادة من التّنوّع لخلق هويّة ذاتيّة مميّزة تدمج بشكل إيجابيّ عناصر من بيئات مختلفة في سرديّة متكاملة.».[260] كما أنه يشير أيضا إلى مفاعيل التوحيد الحداثة من خلال انهيار الفضاء الزّمنيّ وعولمة النّظم المجرّدة (وسائط التّبادل وأنظمة المعرفة التّقنيّة).[261] يَعُدُّ غيدنز الهويّة الذّاتيّة مشروعًا انعكاسيًّا يتمّ إنشاؤه باستمرار ويتخذ شكل مسار عبر الحياة (ليس بالمعنى الهيغليّ ولكن بالمعنى المنتشر في أدبيات المساعدة الذّاتيّة والذي يدعو المرء إلى «مواصلة التقدم»). يتمّ الحفاظ على حسٍّ مستمرٍّ بالذّات من خلال سرديّة بيوغرافية ذاتية انعكاسية تستخدم موادّ من البيئة الاجتماعيّة والثّقافيّة:[262]

«إن الشّخص الّذي يتمتّع بحسٍّ هويةٍ ذاتية مستقرٍّ إلى حدّ معقول يشعر باستمراريّة بيوغرافية يستطيع أن يدركها بشكل انعكاسيّ بهذا القدر أو ذاك وأن يتواصل مع آخرين. وينشئ هذا الشّخص أيضا، من خلال علاقات الثّقة المبكّرة، شرنقة واقية «تصفّي»، في السّلوك العمليّ للحياة اليوميّة، العديد من الأخطار الّتي تهدّد من حيث المبدأ سلامة الذّات».[263]

---

(260) Ibid. p. 190.
(261) Ibid. pp. 189, 27.
(262) Ibid. pp. 52, 55.
(263) Ibid. p. 54.

إن ما يتضمنه عرضُ غيدنز هو الإيمان بحلّ سرديّ إيجابيّ لأنواع المعضلات الوجوديّة المقدَّمة في المناقشة الآنفة الذّكر والإيمان بالفرد الّذي يواجه العالم المعاصر بنوع من السرديّة الانعكاسيّة. ويعتقد غيدنز أنّه لا تزال هناك إمكانيّة متأصّلة في مجتمعنا للتّوصّل إلى رؤية متماسكة للذّات تستند إلى فكرة الذّات التي تولّدها أدبيات المساعدة الذّاتيّة الوفيرة الّتي أشبعت الثّقافة الأوروبّية الأمريكيّة.[264]

ومع ذلك، فإنّ ما قدّمه لنا التّحليل الوارد في النّصف الأخير من هذا الفصل، والّذي يستند إلى مفهوم عدم اليقين عند باومان، هو مجموعة من الأدوات التي تسمح بتقديم ادعاءات أعمق. إنّ الذّات الانعكاسيّة المقدَّمة بوصفها مسارا يحتاج إلى مراقبة مستمرّة ليست هي الطّريقة الّتي نتعامل بها مع المجتمع الاستهلاكيّ. بل إن هذه الطريقة تتمثل في شكل الذّات الّذي تقدمه لنا النّزعة الاستهلاكيّة على وجه التّحديد بأنّه نموذج مثاليّ. إنّ غيدنز محقّ في دراسة المشاكل الوجوديّة الّتي يخلقها المجتمع الحديث من خلال آلياته لحجز التّجربة وتفكيكها. غير أنّ ما يخفق فيه هو نقد نوع الهويّة الذّاتيّة الّتي تنشأ عن هذه الوضعية، وهو واقع يعزى جزئيّا إلى فشله في إشراك تفشّي النّزعة الاستهلاكيّة وتأثيرها في المجتمع المعاصر.

يتّفق باومان وغيدنز على أنّ الذعر الوجوديّ الحديث تولّده أشكال الحرّيّة المعاصرة. وما يضيفه باومان إلى المعادلة هو مطابقته لهذه الحرّية مع حرّية السّوق الاستهلاكيّة الّتي أصبحت تقدّم نفسها

---

(264) Ibid. pp. 76–80.

على أنّها نوع الحرية النّهائيّ مع ظهور شعبويّة السّوق وتسويق التنوّع.

نجد السّوق في كلّ خطوة على الطريق تعمل على طرفيْ المعادلة، حيث تصنع في الآن ذاته الرّغبة والوسائل المفترضة لإشباعها. تؤدّي السوق وظيفة مزدوجة: تدمير كلّ تشكيلات المعنى القديمة والدخول إلى الفراغ الّذي تمّ إنشاؤه لتوفير تشكيلات جديدة. إنها تخلق الشّعور بالحرمان من خلال خلق الرّغبة وضرورتها الوجوديّة، وتحافظ على الوعد بإشباعها من خلال منتجاتها، ثمّ تضمن استمرار الدّورة من خلال ضمان ألا تكون المنتجات قادرة على تخفيف الحرمان وإنما على تأجيجه. وكما تقول جوديث ويليامسون (J. Williamson)، تخلق النّزعة الاستهلاكيّة «حاجة حقيقيّة- لكنّها حاجة [يتمّ إشباعها] بصورة زائفة: في الواقع يُضمَنُ استمرارها من خلال عدم إشباعها على الدّوام».[265]

إنّ الفلسفة ذاتها الّتي تكمن وراء أدبيات المساعدة الذّاتية الّتي يلمّح إليها غيدنز تستند إلى الفلسفة الفردانيّة لتحقيق الذّات- الّتي أُقيمت عليها التّشكيلة الحاليّة للسّوق والّتي تعود جذورها إلى حركات مثل حركة أست est.[266] إنّ وجود أدبيات المساعدة الذّاتيّة هو مثال جيّد على الطّريقة الّتي يخلق بها السّوق الضّرورة

(265) Williamson, Decoding Advertisements, p. 9

(266) يمكن إرجاع جذور فكرة الخلق الجماليّ للذّات إلى مفاهيم مثل مفهوم المتسكّع (Flaneur) لبودلير ومفهوم "شدّة التأنّق" (dandyism) الإنجليزيّ في أوائل القرن التّاسع عشر: Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, p. 67.

الوجوديّة للمسؤوليّة الفرديّة عن تكوين الذّات، ومن ثمّ يقوم بصنع منتجات لتسهيل العمليّة. تعليقا على ذلك، يقول لاش إنّ النّاس في مواجهة القلق يسعون الآن إلى «راحة البال في ظلّ ظروف تعمل ضدّها بشكل متزايد».[267] انتقلت فكرة العلاج من مكتب الطّبيب النّفسيّ إلى المكتبات والبرامج الحواريّة. فكلّ من المشكلة والحلّ يخضعان الآن لمنطق الشّكل السّلعيّ، ويدافع المعالجون ما بعد فرويد عن الصّحّة العقليّة من خلال «القضاء على الموانع والإشباع الفوريّ لكلّ دافع».[268]

إن ما نحصل عليه في نهاية هذا الفصل وسيلة تحليل أدق للكيفيّة الّتي يمكن بها لعمليّة الخلق الواعي للذّات، القائمة على وسائل التّعبير المتاحة في ثقافتنا الخلفيّة، أن تؤدّي إلى حالة عدم اليقين. إن أحد الأسباب الرّئيسة لهذا الاحتمال هو كون ثقافتنا الخلفيّة المعاصرة تتحكم فيها إلى حدّ كبير السّوقُ الّتي أصبحت تعمل كوسيطٍ لتّشكيلات ثّقافية أخرى والّتي تؤثر في ضرورة خلق الذات الفرديّة نفسها. وعلى عكس التّشكيلات الثّقافيّة الأخرى مثل المجتمع التّاريخي أو الدّين، لا توجد السّوق من أجل مساعدة النّاس على فهم عالمهم. إنّها توجد لجعل النّاس يكسبون المال. فبدلا من أن تساعد الناس على تحقيق هويّاتهم الذّاتيّة من خلال توفير دعائم للمعنى الفرديّ والاجتماعيّ، فإنّها تخدم مصالح السّوق الاستهلاكيّة في ترسيخ ضرورة وجود ذّات فرديّة ثمّ بيعها منتجات

(267) Lasch, *Culture of Narcissism*, p. 42.
(268) Ibid. p. 43.

تعمل على أساس حرمان لاكانيّ نلمسه في صميم وجودنا الفرديّ. لقد قدّمت المعلومات الواردة في هذا الفصل معالجةً للسّياق الّذي نشأت فيه هذه الوضعية وبعض الآليات الّتي تضمن بها خلودها.

إنّ الشّكل المعاصر الّذي تكتسيه فكرة الذّات الفرديّة والطّريقة الّتي تنتشر بها في العالم بناءان سوقيان، وهذا هو سبب خلق شرط عدم اليقين. لسنا بحاجة إلى مفهوم الهوية الكلي والمفرط في الوعي الّذي تحمله السّوق إلينا ويثير في داخلنا تجارب الرّغبة والحرمان. إننا نختبر الحرمان نظرًا على وجه التّحديد لأنّه يمثل في سياق الاستهلاكي فكرة مبنيّة بشكل مصطنع لا نحتاجها بالضّرورة، والّتي يمكن للطّريقة الّتي يشتغل بها عقلنا أن تحول دونها بالفعل. بالإضافة إلى ذلك، إنّ اشتغال منتجات وفيرة، يحمل كلّ منتج منها مصفوفات معنى متداخلة ومتناقضة في كثير من الأحيان، يُستخدم لإحباط مشروع بناء الهويّة الواعية وفقًا لضرورات السّوق عندما نتصرّف بناء على مشاعر الحرمان والرّغبة.

يمكن النّظر إلى السّوق على أنّه يمجّد شكلا إجماليا لقصّة الحياة الكاملة للبيوغرافيا السِّلَعية، بينما يقوم في الوقت نفسه بإحباط بنائه. لا تزال السّرديّة الانعكاسيّة الّتي اقترحها غيدنز تعتمد بشكل كبير على نموذج التحقيق الذّاتي الواعي للأداء البشريّ للتّقليل من آثار عدم اليقين، مادامت لا تزال إلى حدّ كبير تسهّل انبثاقه. إن ما يمكن أن يشير إليه الجمع بين الأفكار اللاّواعية في الفصل الأوّل وتحليل منطق الاستهلاك في هذا الفصل هو أنّه لا يمكن التّغلب

على عدم اليقين من خلال أيّ نوع من الإضفاء الواعي للطابع السردي على حياتنا، سواء كان بيوغرافيا ذاتية أو بيوغرافيا سلعيّة، أو قصّة حياة إجمالية أو سرديّة انعكاسيّة.

إذا كانت وظيفة «الذّات» هي السّماح لنا بفهم العالم الاجتماعيّ بطريقة تسهّل حركتنا من خلاله من حيث العلاقة ببيئتنا، يمكننا أن نرى كيف تحبط إيديولوجيا الاستهلاك هذه العمليّة. تخلق النّزعة الاستهلاكيّة فكرة أنّه يجب أن نمتلك حِسَّ ذّاتٍ فرديّةٍ أُنشِئَ بوعي ومراقبًا باستمرار، يوفّر بعد ذلك الأدوات اللاّزمة للخلق. لكن هذه الأدوات تدخل كلها، من خلال العمليات الموضّحة أعلاه، في تنافس من خلال شموليّة المعنى لتوسيع مفاهيم منتجاتها عبر حياتنا كلّها وتعريفنا الذّاتيّ. والنّتيجة هي وفرة من التّعاريف الأفقيّة الّتي تحبط فكرة الهويّة الموحَّدة الواعية الّتي يتمّ على أساسها شراء هذه المنتجات. تسعى أدبيات المساعدة الذّاتيّة الّتي يشير إليها غيدينز إلى مساعدتنا على الاتّجاه نحو هذا التّوحيد، ولكنّها لا تثير السّؤال عمّا إذا كانت المشكلة تكمن في إحباط الهويّة الذّاتيّة الموحَّدة أو أنّ الهويّة الذّاتيّة تنحرف عن مسارها، أو ما إذا كانت تكمن في حقيقة أنّ هذا حلم مصطنع في المقام الأوّل. إنّ حقيقة أنّ النّزعة الاستهلاكيّة لا تعمل على تحقيق الرّغبة بل تأجيجها تعمل فقط على تأكيد هذا الموقف.

إنّ غيدينز محقّ في قوله إنّ الذّاتَ انعكاسيّةٌ، ولكنّ هذه الانعكاسيّة تشمل فقط الكيان الواعي وليس ما ينبغي أن تكون

عليه العلاقة الانعكاسيّة بين العناصر الواعية والعناصر غير الواعية في حياتنا العقلية. حسب نورترندارز (Norretranders)، يجب أن تقبل هذه الانعكاسيّةُ واقعَ أنّنا لسنا مضطرين إلى اختراع ذاتنا بشكل واع طوال الوقت. لا يكمن عدم اليقين في كوننا لم نعثر على المنتج المناسب بعد (كما تخبرنا النّزعة الاستهلاكيّة)، أو في ضرورة النظر إلى ذواتنا الدّاخليّة الأصيلة وليس إلى الدّعائم المصطنعة مثل منتجات الآخرين أو آرائهم (كما يخبرنا أنصار المساعدة الذّاتيّة)، بل تكمن في واقع أن كلّ هذه المحاولات محاولاتٌ مصطنعة، بمعنى أنّ الذّاتَ بناءٌ وليست محايثة عقليّة. لا يعود سبب الشّكّ في النّزعة الاستهلاكيّة إلى كونها تحبط الأصالة الّتي كان من الممكن أن نصل إليها لو لم تتدخل تلك النزعة، بل يعود إلى كونها تصنع الفكرة ثمّ تقودنا إلى دوّامات من الرّغبة الذّاتيّة الدّائمة في محاولة لإشباعها.

قدمنا في هذا الفصل مستوى آخر للصّورة النّفسيّة-المنطقيّة الّتي كنّا نبنيها. فالانفعال والعاطفة أيضا مفهومان مفيدان يربطان بين التّأثير المجتمعيّ والاشتغال والتشريط اللاّواعييْن للفعل. سننتقل في الفصل التّالي مجدّدا إلى الهويّة الذّاتيّة الواعية، دون أن نغفل العمليات اللاّواعية الّتي تكمن وراءها.



الفصل الرابع

تكرار أنفسنا إلى ما لا نهاية

السّرد والتّكرار الذّاتيّ

انطلاقا من سؤالنا الشّيطانيّ الذي ما زال مطروحًا، يجب أن يكون أحد اهتماماتنا الرّئيسة هو إمكانيّة التّغيير. لكي نفكر بشكل مختلف، لكي يحدث التّفكير الخلّاق، يجب أن يحصل تغيير: على المستوى النّفسيّ أوّلا ثمّ إسقاطه على العالم. إنّ مسألة التغلب على قيود تأثير البنية العقليّة الوراثيّة والتّنشئة الاجتماعيّة هي أيضا مسألة كيف يمكن تغيير أنماط التّفكير. هذه إذن هي العلاقة الّتي يقيمها هذا الفصل مع بقية فصول الكتاب؛ إن تجربتنا للزّمن هي تجربة التّغيير، لا سيما من حيث الخطّيّة، من خلال السرديّة البيوغرافية المتعلقة بأنفسنا والسرديّة التاريخيّة المتعلقة بالعالم الخارجيّ.

سيستخدم هذا الفصل مفهوم دائريّة الزّمن على المستوى الجزئيّ للفعل العقليّ (حسب ليبيت Libet)، وسيبني الطّبيعة المطويّة للذّاكرة والسّردية اللّتين تعودان باستمرار إلى الوراء وتعيدان تأويل الماضي في ضوء الظّروف الحاليّة والمستقبليّة. ستصبح المسألة متمثلة

إذن في معرفة ما إذا كان يمكن لهذه الدّائريّة أن تتّحد بطريقة أو بأخرى مع الخطّيّة لمساعدتنا على إحداث التّغيير على المستوى السّياسيّ. ستتمّ على هذا المستوى مناقشة مفهومي الاختلاف والتّكرار عند دولوز في نهاية الفصل.

تتضافر المادّة النّفسيّة العصبيّة الواردة في الفصل الأوّل، جنبا إلى جنب مع تلك المتعلّقة بالانفعالات الواردة في الفصل الأخير، لتعطينا نموذجا للزّمانيّة العقليّة الّتي تتعارض من نواحٍ كثيرة مع معرفتنا الحدسية حول العلاقة بين الفكر والفعل. أشارت دراسات ليبيت في الفصل الأوّل إلى أنّ التّفكير الواعي يلي الفعل ولا يسبّبه. وتمّ توسيع هذه الفكرة بدراسة غازانيغا ولودو للصبي ب. س.، حيث اخترع نصفُ المخّ الأيسر اللّغويّ لدماغ الصّبيّ تفسيرا لفعلٍ قام به النّصف الآخر من المخّ:

«نشعر جميعا بأنّ الذّات اللّفظيّة الواعية ليست دائما مطّلعة على أصل أفعالنا، وعندما تلاحظ هذه الذاتُ الشّخصَ الّذي يتصرّف لأسباب غير معروفة، تعزو السّبب إلى الفعل كما لو كانت تعرف ذلك، لكنّها في الواقع لا تعرفه. يبدو الأمر كما لو أنّ الذّات اللّفظيّة تنظر إلى الخارج وترى ما يفعله الشّخص، وتؤوّل الواقع انطلاقا من تلك المعرفة»[269].

وصف غازانيغا لاحقا هذه الوظيفة بأنّها وظيفة «مترجم فوريّ»، وهو جهاز يخلق وهم التّحكّم الواعي من خلال تأويل

(269) Gazzaniga and LeDoux, *The Integrated Mind*, pp. 149–50.

الأفعال الحاليّة على أساس الأحداث والذّكريات الماضية. وكما أوضحنا سابقا، يُظهر موقع هذا الجهاز في الجانب اللغوي من الدّماغ ارتباطه الوثيق باللّغة ويعدُّها بوضوح وظيفة اجتماعيّة.

يمكن أن نربط ذلك بمناقشتنا للانفعال في الفصل السّابق. ستكون لدينا مرّة أخرى الفكرة التي مؤداها أنّ بعض المشاعر والأفعال تقع خارج السّيطرة الواعية، وأنّ البيولوجيا العصبيّة للانفعال، بتأثيرها الفيزيولوجيّ والعصبيّ، تُستخدَمُ بشكل كبير للتّأثير على فكرنا وفعلنا. لقد ربطنا ذلك ببيئتنا الاجتماعيّة، من خلال فكرة أنّ للمجتمعات المختلفة بُنى وأنظمة انفعالية مختلفة، قبل أن نحدِّد أي نظام انفعالي يمكن أن يقوم عليه المجتمع الاستهلاكيّ المعاصر: ونعني به الضّرورة الوجوديّة للخلق الذّاتي الفرديّ من خلال الاستهلاك.

لدينا إذن صورة يبدأ فيها الأداء اللاّواعي، الّذي يُعدُّ الانفعالُ أحد أبعاده الرّئيسة، في تنشيط الفكر والفعل اللّذين يسعى العقل الواعي بعد ذلك إلى فهمهما بأثر رجعيّ بواسطة اللّغة. سيتقدم هذا الفصل خطوة إلى الأمام لدراسة البنية الّتي يُعرَضُ فيها الفهم اللّغويّ. ستكون آليّة البناء الأساسيّة هي آليّة السّرد، على الرّغم من أنّ خطّيّة السّرد التّقليديّة ستكون موضع تساؤل بالنّظر إلى التبديلات المعقّدة الّتي تنطوي عليها الزّمانيّة العقليّة. فنحن نؤوّل الحاضر باستخدام الماضي ونعيد تأويل الماضي باستمرار باستخدام الحاضر. كما تتمّ إعادة تأويل كليهما وإسقاطهما في مستقبل متوقَّع.

وتحدث لاحقًا عملية صنع طبقات معقّدة تُطوى ذهابا وإيابا على نفسها مع العديد من مستويات إعادة التّأويل.

بالإمكان استخدام فكر جاك لاكان بمثابة محور مفاهيميّ يربط بين التّحليل الاجتماعيّ العاطفيّ الوارد في نهاية الفصل الأخير وانشغالات الحاضر كما هو مذكور أعلاه. لئن كتب لاكان في وقت كان فيه للوجوديّة تأثير كبير على الفكر الثّقافيّ الفرنسيّ، إلاّ أنّه عارض النزعة الدّيكارتيّة المتأصّلة في الحركة الوجوديّة. ادعى لاكان أنّ أعماله تمثّل عودة إلى فرويد، لذلك رفض فكرة الفاعل العقلانيّ الواعي والمستقلّ وجادل من أجل وضع الذّات البشريّة في المجتمع من خلال آليّة اللّغة.[270] وفقًا للاكان، نصبح ذواتًا من خلال اللّغة، ولذلك فإنّ هناك صلة جليّة بين العالمين الاجتماعيّ والفرديّ.[271] يمكن اعتبار أعمال لاكان محاولة لدمج الذّات الظّاهراتيّة مع اهتمامات البنيويّة. فقد وفرت له فكرةُ البُنى طريقةً مختلفة للتّنظير لوظيفة التّأويل دون التّركيز بشكل غير مبرّر على ذات حرّة باعتبارها قاعدة لهذا التّحليل.

إنّ ادّعاء لاكان العظيم في مجال التّحليل الفرديّ هو أنّ اللاّوعي منظَّم مثل اللّغة. لذا فإنه من خلال الوعي باللّغة يمكننا التّفكيرُ بشكل خلاّق في العالم والدّخول في العلاقات الحواريّة للعلاقات الاجتماعيّة بالإضافة إلى المهمّة المونولوجية المتمثّلة في التّفكير في

(270) Lacan, *Écrits*.
(271) Ibid. pp. 1–9.

فرديتنا. إن اللّغة هي أيضا ما يشكّل العالم الاجتماعيّ الّذي نمارس فيه هذه العلاقات من حيث الثّقافة والقوانين المشتركة. إنّ تفاعل الطّفل مع هذا الواقع الاجتماعيّ اللّغويّ، واختراق هذا الأخير للأوّل من حيث تكوين البنى العقليّة، هو الّذي يوطّد العلاقة بين الفردي والاجتماعيّ. وفقًا لإحدى أطروحات لاكان المهمة، إن الفردي «يعكس» الاجتماعيّ.

من حيث علاقته بالوجوديّة، يسعى هذا التّصوّر إلى إدراج الفرد في العالم الاجتماعيّ بطريقة مباشرة وحتميّة أكثر بكثير من «موقعيّة» سارتر وهايدغر. يختلف لاكان عن هذين المفكّرين ليس فقط في موضوع علاقة الفرديّ بالاجتماعيّ، بل يقترح حِسًّا ذاتيًّا مختلفا تماما عن ذاك الذي يقترحه الوجوديون. جادل سارتر في كتابه **الوجود والعدم** بأنّ الوعي لا يمكن أبدا أن يكون مدركا تماما لنفسه. فعندما نحدّد إحدى خصائصنا وندّعي أنّها تشكّل بطريقة أو بأخرى من نحن، نكون قد مَوْضَعْنَا أنفسَنا. لذلك يزعم سارتر أنّه يجب علينا أن ننظر إلى الذّات على أنّها أكثر من مجرّد قائمة من الصّفات أو الخصائص، على أنّها شيء يتجاوز هذه الظّواهر المنفصلة ويربط بينها في الوقت نفسه. يجادل لاكان بدوره بأنّه لا يمكننا أبدا رؤية أنفسنا في أيّ من صفاتنا. إلا أن استدلاله يستند إلى الحجّة القائلة بأنّه سينتهي بنا الأمر مقيّدين بـ«انعكاس لانهائيّ» لا يمكننا فيه أن نفهم أبدا المدرِك الأصليّ، ونرى أنفسنا دائما كما يعكسها

الآخرون.[272] يعني ذلك على مستوى معين أنّنا مرتبطون بدورة من تعريف الذّات من حيث طريقة اعتقادنا أنّنا مُدرَكين من قِبل آخرين. بعبارة أخرى، وكما هو الحال في جدليّة السّيّد والعبد للاعتراف بالذّات عند هيجل، لا يمكننا أبدا أن نكون ذاتا «مكتملة» تماما لأنّنا نعتمد دائما على تأويلنا لتأويل الآخرين لنا. نحن دائما على دراية بنظرة خياليّة ونتصرّف وفقا لها.

سعى لاكان إلى المزاوجة بين أفكار التّحليل النّفسيّ وأفكار البنيويّة من خلال اقتراح ذاتٍ من صنع القوى المجتمعيّة. يتبنى لاكان القراءة الأكثر صرامة للذات البشريّة الوراثيّة التي لا تؤمن بوجود جوهر مسبق يشتغل كأرضية للتّكوين الذّاتيّ. لذلك فإنّ مشروعه الرّئيس هو «إظهار كيف أنّ ما يبدو أنّه واقعنا المركزيّ، أي "ذاتنا"، يتمّ بناؤه في الواقع من خلال سلسلة من التّحوّلات الّتي نصبح بفضلها مندمجين في نظام الثّقافة الرّمزيّ».[273] إنّ الذّات، حسب لاكان، نتاج للقوى الاجتماعيّة، إنها على وجه التّحديد وظيفة للّغة. يتّضح ذلك من خلال فكرته عن مرحلة المرآة في عملية النّموّ، والّتي تسعى إلى مواجهة التصورات الجوهرانية للأنا. يدّعي لاكان أنّ الرّضيع الّذي يتراوح عمره بين ستّة وثمانية عشر شهرا يبدأ في التّعرّف على انعكاسه في المرآة وينتهي إلى الاعتقاد أن هذا الانعكاس هو «ذاته». يعتقد الرّضيع أنّ الانعكاس يمارس على جسده سيطرة كاملة أكبر من تلك التي يمارسها بالفعل، وبالتّالي

(272) Ibid. p. 148.

(273) Frosh, *Politics of Psychoanalysis*, p. 131.

يعتبر الصّورة مثلا أعلى سيشكّل أساس النّموّ المستقبليّ. إنّ مطابقة الذّات مع الصورة المرآوية هي المحاولة الأولى لتحقيق وحدة الذّات من خلال التّماهي مع ما يُعدُّ آخرون أكثر اكتمالا، أو من خلال تماهي الطفل، عندما يدخل إلى العالم الرّمزيّ، مع صور نموذجية قويّة، مثل القوميّة، تُستخدم لتجميع العناصر المختلفة للذّات في بؤرة محدّدة.

إنّ مفهوم «التماهي» مهمّ في الفكر اللاّكاني.

«إنّ تماهي الفرد مع فرد آخر هو العمليّة ذاتها الّتي يصبح من خلالها إحساسٌ مستمرٌّ بالذّات ممكنًا، وتُبنى ما يسمّى عادة الأنا أو الشّخصيّة بواسطة عمليات الاستدماج المتالي لخصائص الآخرين».[274]

يتمّ تعميق مفهوم التماهي بالآليات اللّغويّة التي من خلالها تتكوّن الذّات بالفعل. إنّ الأنظمة اللغويّة أو الرّمزية هي الوسيلة الّتي تتوسط علاقاتنا التذّاوتيّة مع الآخرين. فبينما يحدث التماهي الأوليّ في عالم الخيال، يجب على الذّات لكي تبلغ الواقع الاجتماعيّ أن تدخل النّظام اللّغويّ أو الرّمزيّ والإكراهات والقواعد المتأصّلة فيه. إن هذا الكبت لحدود التماهي الخيالي من خلال إجبارها على الانخراط في منطق عالم اللّغة، وكذلك فقدان التكافل غير المتمايز بين الأمّ والطّفل الّذي يحدث في مرحلة ما قبل المرآة، يؤدّي حتما إلى صدمة أو «حرمان» غير قابل للاختزال، إلى وعي بالانفصال يجب

(274) Bowie, *Lacan*, pp. 30–1.

على الذّات أن تسعى من خلال عمليّة دائريّة إلى حجبه بواسطة التّماهي مع أشخاص آخرين أكثر «اكتمالا». هذا هو الحرمان الّذي تُستخدم اللّغة والنّظام الرّمزيّ لإخفائه.

إنّ تفسير لاكان للعمليّة الّتي تصل بها الذّات إلى الواقع الاجتماعيّ يعتمد بشكل كبير، كما يفعل البنيويون الآخرون، على لسانيات دي سوسير، حيث تدخل الذّاتُ اللّغةَ بوصفها دالاّ ممنوعا من الوصول إلى معنى قارّ أو ثابت خارج تقلّبات اللّغة نفسها. تنتج هذه العمليّة المعقّدة رؤيةً للذّات مختلفةً تماما عن رؤية الظّاهراتيّة. وفقًا للاكان، ليست اللّغة أداة تلفظ كما تقول الظّاهراتيّة، بل أداة تكوين. لا توجد ذات يُتلَفَّظُ بها قبل أن تخلق اللّغةُ ذاتًا بالفعل من خلال فرض محيط القواعد اللّغويّة حول هويّاتنا الخياليّة. هكذا يتمّ تجريد الذّات من نواتها الأساسيّ التي بواسطتها أساسا يُفترض أن ينخرط الفاعل البشري في العالم على أساس منطقيّ قابل للتّفسير. ومع ذلك، يزداد الأمر تعقيدا عندما تُقدَّمُ الذّاتُ بأنّها مجموعة من الصّور المشوَّهة الّتي يتمّ تجميعها معا لإخفاء واقع أننا لا نملك ذاتيّة جوهريّة، ويتمّ إحضارها إلى الواقع، كما هو الحال مع نيتشه، فقط من خلال مواجهة القواعد الاجتماعيّة الّتي يجب أن نلتزم بها من أجل التّعبير عن هذه الحزمة غير المتماسكة للآخرين. إنّ المثل الأعلى المتمثل في الانخراط المتعقل في العالم يُعتبر إشكاليًا للغاية، لأنّ الانخراط في العالم يخدم عمليّة غير عقلانيّة بطبيعتها، أو على الأقلّ غير واعية.

كما رأينا، إنّ الفكرة القائلة إنّ اللّغة تُستخدم في بناء الحياة العقليّة يتقاسمها أيضا المفكّرون الّذين التقينا بهم في الفصلين الأوّل والثّالث. فعلى سبيل المثال، يدعي داماسيو أنه إذا لم يكن من الممكن أن تكون الذّاتُ سابقةً في الوجود على الانفعال، فإنها سابقة على اللّغة. وبما أنّ اللّغة نظام للتّمثيل الرّمزيّ، فإنّ الذّات والوعي اللّذين ينشآن منها فقط «سيشكّلان الحالة الوحيدة للكلمات دون مفهوم أساسيّ».[275] يقدم داماسيو أدلّة مستقاة من المرضى الّذين يعانون من مرض الحبسة الكلامية الكلية (aphasia)، وهو انهيار كامل لجميع وظائف اللّغة ممّا يجعل من المستحيل فهم اللّغة الشّفويّة أو المقدَّمة بصريّا. ويبدو أنّ لدى هؤلاء المرضى القدرة على بناء الأفكار داخليّا ثمّ نقلها دون استخدام اللّغة.

ردّا على الانتقادات القائلة بأنّ هؤلاء المرضى قد يحتفظون باستخدام بعض الوظائف المتعلّقة باللّغة في الدّماغ، ممّا يعني أنّهم لا يفتقدون كليّا إلى القدرة اللّغويّة على جميع المستويات، يشير داماسيو إلى حالة إيرل (Earl)، الّذي خضع لعمليّة جراحيّة جذريّة لمعالجة ورم دماغيّ خبيث قاتل أدت إلى استئصال النّصف المخّيّ الأيسر بأكمله من دماغه. فحتّى في حالة غياب الجانب من دماغه الذي يأوي القدرة اللّغويّة، كان إيرل قادرا على استخدام بعض الكلمات، ومجموعة من الإيماءات والتّعبيرات وهو يحاول الإجابة الأسئلة المطروحة عليه أو إبداء رأيه فيها.

---

(275) Damasio, *The Feeling of What Happens*, p. 108.

لذلك يميّز داماسيو بين الوعي النواتي، وهو ظاهرة بيولوجيّة بسيطة لا علاقة لها باللّغة أو الذّاكرة أو الانتباه أو العقل، والوعي الممتدّ الأكثر تعقيدا.

يرتبط هذان الشّكلان من الوعي بـ«ذاتين» مختلفتين. يؤدّي الوعي النواتي إلى ظهور ذات نواتية ناشئة عن «الإحساس بكائن حيّ واحد محدود وعازم على الحفاظ على الاستقرار من أجل البقاء على قيد الحياة».[276] إنّها ظاهرة عابرة يثيرها أيّ موضوع يُحدث تغييرا في الأنماط العصبيّة الّتي تمثّل حالة الكائن الحيّ في وقت معيّن.[277] ومع تغيّر البيئة، تؤثّر تلك الظاهرة على استقرارنا الدّاخليّ الّذي يحفّز الوعي النواتي، وبالنّظر إلى العديد من الأشياء من حولنا الّتي يمكن أن تؤثّر على التّغيير الدّاخليّ، فإنّه يبدو مستمرّا.

في المقابل، يؤدّي الوعي الممتدّ إلى ظهور الذّات البيوغرافية الذاتية، والّتي ترتبط ارتباطا وثيقا بذاكرة البيوغرافيا الذاتية والأحداث في حياة الفرد الخاصّة. وبينما تتسم الذّات النواتية بثبات نسبي طوال الحياة مثل الأنماط العصبيّة الأساسيّة الّتي ترتكز عليها، فإنّ الذّات البيوغرافية الذاتية تتغيّر طوال الحياة وتتمّ إعادة تشكيلها باستمرار بناء على تجارب جديدة. هذا هو الوعي الممتدّ ما بعد اللّغويّ الّذي يرى داماسيو أنّ المنظّرين مثل دينيت وفاريلا

---

(276) Ibid. p. 136.

(277) يصف داماسيو هذه الأنماط العصبيّة بأنّها وعي أوّليّ موجود تحت مستوى الوعي، وهو تقسيم ثلاثيّ يذكّرنا بأفلاطون وفرويد.

يناقشونه. إنّ فكرته الرّئيسة هي أنّ للدّماغ قدرة سرديّة تسبق اللّغة ويقوم بوظيفته المتمثلة في رسم خريطة للتّغيّرات الدّاخليّة والخارجيّة بمرور الوقت. يدّعي داماسيو بالفعل أنّ هذه القدرة السّرديّة **يجب** أن تكون سابقة على اللّغة، ويشير إلى نموذج الوعي المتعدّد عند دينيت، والدّماغ الأيسر المترجِم واللّغز الفلسفيّ للقصديّة عند غازانيغا، تُعدُّ أدلةً على هذا الاستعداد الحايث للسرد.

إنّ هذا الشيء الذي نسمّيه «ذاتنا» يقوم إلى حدّ كبير على بناء ذاكرة بيوغرافية ذاتية وإعادة تشكيلها. ويقترح داماسيو أنّ الكثير من هذا العمل يتمّ دون وعي على الرّغم من أنّ علم الأعصاب لا يزال حتّى الآن جاهلا بكيّفيّة القيام بذلك.

1. قصّة الوعي

يدعي دينيت أنّنا نسرد القصص ونروي الحكايات دائما كتكتيك لحماية الذّات أو ضبطها أو تعريفها. ويشير إلى الوهم الّذي يبعثه ذلك في المستمع بأنه مثل مركز الجاذبيّة السرديّة. ومع ذلك، إنّ الوحدة الضمنيّة للذّات التي يُسقطها هذا الوهم ليست سوى من خيال المنظّرين،[278] وليست سوى وهم المستخدِم وفق مصطلح نوريتراندرز. ويؤكّد دينيت أنّ شكل وهم المستخدِم لدينا، والّذي يربطه نوريتراندرز صراحةً بالهويّة الذّاتيّة، يغيّر في الواقع «البرامج

(278) Dennett, *Consciousness Explained*, pp. 418, 429.

الرّطبة» لأدمغتنا. لا يمكن أن يكون وهم المستخدم هذا إلاّ بناء اجتماعيّا، وهي فكرة صاغها دينيت مستعينا بميمات دوكينز الّتي هي وحدات نقل ثقافيّ يتكرّر نجاحها من خلال الانتقال من عقل إلى آخر. «تتوقف أكثر الاختلافات لفتا للانتباه في البراعة البشريّة على الاختلافات البنيويّة الدّقيقة النّاجمة عن الميمات المختلفة الّتي دخلتها واستقرّت فيها».[279] وسواء اتّفق المرء أم لم يتّفق مع هذا التّوصيف المستند إلى الميمات أو «الأفكار» بمعناها الأبسط والأضيق، فإنّ الأهمّيّة السّياسيّة واضحة. إنّ العمليّات السّياسيّة للسّلطة/ المعرفة والنّقل الثّقافيّ هي الّتي تعيد إنتاج هذه الأفكار وتزرعها، وبالتّالي تُعدّ شرطًا للهويّة السّرديّة الّتي تعزّز الفكر الواعي.

يشير بيير بورديو (Pierre Bourdieu) في مقالته القصيرة التي تحمل عنوان «الوهم البيوغرافي»[280] إلى التّعبير السّرديّ عن الذّات، بين المحاوِر والمحاوَر على سبيل المثال، الّذي يتكشّف بوصفه سلسلات من أحداث الحياة غير المرتبة بالضرورة ترتيبًا كرونولوجيًا،

«لكن التي تميل أو تطمح إلى أن تنتظم في متواليات مرتبطة ببعضها البعض على أساس علاقات مفهومة. إنّ لذات البيوغرافيا وموضوعها (المحاوِر والمحاوَر) المصلحة نفسها إن صح التعبير في

(279) Ibid. p. 207.

(280) Du Gay et al., *Identity: A Reader*, pp. 297–303.

قبول مسلمة معنى الوجود المحكيّ... لذلك يحق لنا أن نفترض أنّ السّرد البيوغرافي الذاتي يحركه دائما، جزئيًا على الأقلّ، الانشغال بإعطاء معنى، بالتعليل، باستخراج منطقٍ محايثٍ، سواء بالنّسبة إلى الماضي أو إلى المستقبل، باستخراج اتساق أو ثبات، من خلال إنشاء علاقات مفهومة مثل علاقة النتيجة والسبب (الكافي أو النّهائيّ) بين الحالات المتعاقبة، الّتي تتحوّل بالتّالي إلى مراحل لتطور ضّروريّ».[281]

يتابع بورديو ليدّعي أنّ العالم الحديث يؤثر فينا بطريقة تحاول أن تضفي تكاملا على كتلة أحاسيسنا وممارساتنا وتمثيلاتنا الفرديّة:

«لكنّ هذه الهويّة العمليّة لا تتكشّف للحدس إلاّ في سلسلة لا تنضب من تمظهراتها المتعاقبة، بشكل يجعل الطّريقة الوحيدة لفهمها بما هي كذلك هي ربّما محاولة استعادتها في وحدة سرد مندمج (كما تسمح به الأشكال المختلفة، المؤسّسيّة إلى هذا الحدّ أو ذاك، لـ«الحديث عن الذّات»، والثّقة، وما إلى ذلك)؟»[282]

من الأمثلة الّتي يقدّمها بورديو على مثل هذا الإجراء المندمج في المجتمع هو اسم العلم، الّذي يسعى إلى خلق فاعل ثابت في العالم الاجتماعيّ طوال فترة الحياة. إنّ هدف بورديو من هذا المثال هو تتبّع كيف أن التّمثيل الرّسميّ للذّات، كما هو مرتبط بظاهرة اسم العلم

(281) P. Bourdieu, 'The biographical illusion' in Du Gay et al., *Identity: A Reader*, p. 298 (author's italics)
(282) Ibid. p. 299.

من النّاحية الاجتماعيّة والقانونيّة، يتدخل في أيّ تمثيل خاص آخر قد نحمله. بعبارة أخرى، إنّ النّظرة الاجتماعيّة/ القانونيّة للفرد، التي تترسخ في الشبكة الاجتماعيّة طوال الحياة من خلال اسم، تقتضي تشرّبَ سلسلة متتالية من الوضعيات في هذا العالم الاجتماعيّ، والّتي تصبح بالفعل مسار الفاعل طوال الحياة وتزرع فينا فكرة أنّنا يجب أن نرتبط بحياتنا بوصفها تاريخا. إنه بالطّبع مثال ينطبق بشكل أفضل على الرّجال في مجتمعنا، حيث تقوم العديد من النساء بتغيير أسمائهنّ عند الزّواج.

إنّ الفكرة القائلة بأنّ الشّكل السّرديّ مبنيّ اجتماعيّا فكرة مثيرة للاهتمام على العديد من المستويات، سواء من حيث ما يعنيه ذلك بالنّسبة إلى خلقنا الذّاتيّ أو من حيث ما إذا كان المجتمع المعاصر لا يزال بمقدوره الحفاظ على الهويّة السّرديّة. سأقوم في الصّفحات التّالية بتقسيم فكرة السّرد إلى المكوّنات الّتي تكوّنها: وهي الزّمان والمكان والطّريقة الّتي يتم بها تجميع قصص الحياة معا.

سنتناول أولا مسألة الزّمان. يدعي مارك فريمان (M. Freeman) أنّ «القصة الّتي يرويها الفرد، اعتمادا على الذّاكرة، تتّخذ شكلَ سردٍ للماضي الّذي يرسم مسار الطريقة التي أصبحنا بها ما نحن عليه».[283] إن هذا توضيح جيّد للطّريقة الّتي يجب تصوّر الزّمان بها لكي تشتغل فكرة السّرد، أي من منظور التّاريخيّة الخطّيّة. وحتّى إن نظرنا إلى مفهوم مختلف للزّمان، يمكننا أن نرى كيف

(283) Freeman, *Rewriting the Self*, p. 33 (author's italics).

يمكن لتقنية السّرد أن تسهّل وحدة الذّات.

يقترح هايدغر في الفصل 69 من كتابه **الكينونة والزّمان** تصورًا للزّمان بوصفه وحَدة أفقيّة ثلاثيّة من الماضي والحاضر والمستقبل. يتناقض هذا الاقتراح مع التصور الخطّيّ التّقليدي للزّمان باعتباره متوالية من اللّحظات الّتي يتمّ فيها تجربة المستقبل بوصفه حاضرًا قبل أن يختفي بوصفه ماضيًا. إنّ الطّريقة الّتي ينظر بها هايدغر إلى «**الوحدة الانتشائية-الأفقيّة للزمانية**»(284) المستنزَفة في الوجود البشريّ الأصيل تمر عبر امتداد الوجود-في-العالم (Dasein) على طول الفترة الممتدّة من الولادة إلى الموت. للقيام بذلك، يجب على المرء أن يقبل «قذفة» ولادته ويربطها بطريقة فوريّة (أفقيّة) بإسقاط موته على المستقبل. يعني ذلك في الأساس أن يقبل ظروف ولادته، وتحقق الزّمان التّاريخيّ العالميّ الّذي ولد فيه مع الفرص والقيود الخاصّة التي يتم بذلك توفيرها، وتصوّرا لتاريخيته الشّخصيّة داخل هذا العالم: من حيث ظروف الميلاد، والجغرافيا، والشّبكات الاجتماعيّة، وما إلى ذلك. يوضّح هايدغر ذلك بأنّه الوجود-في-العالم (الدّازاين) وهو ينقل «إرثه» لنفسه.(285) ويمضي إلى ادّعاء أنّه بما أنّ الوجود الأصيل وجود-نحو-الموت وبما أنّ الوجود في الأساس مشروع «مستقبليّ» من حيث أنّ كلّ قرار يجب أن يُتّخذ على أساس العلم بإمكانيّة حدوث موت لا يمكن معرفته، فإنّ ذلك يربط بين الماضي والمستقبل على نحو يجعل التّوجه المسنقبليّ، من

(284) Heicegger, *Being and Time*, §69:411.

(285) Ibid.§74:435.

خلال قرار الحاضر، هو ما يعطي للماضي معناه.[286] وبعبارة أخرى، إنّ الوجود هو إدراك لظروف الماضي الّتي أدّت إلى اللّحظة الرّاهنة، لغرض الإسقاط المستقبليّ.

هكذا نصل إلى مفهوم للزّمان بوصفه كيانا متّصلا بشكل وثيق إلى درجة يبدو معها كيانًا أفقيًا. تتعارض هذه النظرة مع النّظرة التّقليديّة للزّمان من حيث ما يسمّيه هايدغر «القابليّة للتّأريخ» (datability)- «الآن»، و«بعد»، و«في تلك المناسبة السّابقة»...- الّتي لها بنية ذات صلة واضحة على ما يبدو.[287] ينبع هذا من واقع أن الوجود-في-العالم (الدّازاين) غير الأصيل يهتمّ دائما وإلى الأبد بالحاضر المتوفّر، الحاضر الّذي يحيط بنا في هذه اللّحظة، والّذي يُنظر إليه على أنّه يظهر ويختفي من المستقبل إلى الماضي. إننا، إن صح التعبير، منفصلون عن ماضينا ومستقبلنا نظرا إلى أنّهما إمّا لم يعودا موجودين أو لم يوجدا بعدُ، ومن ثمة فإنّهما بطريقة أو بأخرى ليسا ملكنا. إنّ ما يتطلّبه الوجود الأصيل هو، على مستوى بسيط، إعادة امتلاك أنفسنا بصفتنا كيانات تاريخيّة لا يتدفّق من خلالها الزّمان فحسب، بل تتكوّن في أيّ لحظة من الوجود الواقعي الأساسيّ لماضينا ومستقبلنا.

أودّ أن أقترح أنّ الطّريقة الوحيدة القابلة للتّطبيق لتحقيق إعادة التّملّك هذه بأيّ شكل ذي مغزى هي من خلال التّعبير عن حياتنا

(286) Ibid. §74:438.
(287) Ibid. §78:459.

باعتبارها سردا. وعلى الرّغم من أنّ التّعبير عن حياتنا قد ينطوي على درجة معيّنة من التّسلسل الخطّيّ، يمكن ألا تكون هناك طريقة أخرى غير هذه للحصول على التّقدير المطلوب للعلاقة الحميمة الّتي يحملها الماضي والمستقبل والحاضر، وتحقيق «التّاريخيّة الأصيلة».[288]

تمثل فكرة بول ريكور (Paul Ricoeur) عن الزمن فكرة قد يكون من الأسهل فهمها من زاوية تجربتنا اليوميّة. في الكتاب الثّالث من **الزّمان والسّرد**،[289] ينظر ريكور في القطبين المتقابلين المتمثلين في الزّمان الكوزمولوجي الموضوعيّ من جهة، والزّمان الظّاهراتيّ الذّاتيّ الهايدغري من جهة أخرى. يتوصّل ريكور إلى استنتاجٍ مفاده أنّه لا يمكن فهم أيّ منهما دون الرجوع إلى الآخر. يجد الزّمان الكوزمولوجي من الضّروريّ طرحَ ذاتٍ عَرَضيةٍ من أجل إدراكها وقياسها، ويحتاج الزّمان الظّاهراتيّ إلى الإحالة إلى المفهوم الموضوعيّ المسبق للزّمان من أجل العثور على تعريفه.[290] يسعى ريكور إلى الجمع بين هذين القطبين في فكرة البعد الثّالث للزّمان، أي في البعد المَحكيّ. يتمّ خلق هذا الزّمان المحكيّ بشكل ذاتي من خلال تقاطع التّاريخ والخيال، من حيث قصص الحياة الّتي يرويها كلّ منّا عن نفسه. وأحد الأمثلة على هذه الظّاهرة هو التّقويم

---

(288) Ibid. §74:437.

(289) Ricoeur, *Time and Narrative, Vol. 3.*

(290) Stevens, 'On Ricoeur's analysis of time and narration', in Hahn, *The Philosophy of Paul Ricoeur,* p. 503.

الزمني الّذي ترتبط فيه تجربتنا الذّاتيّة للحياة اليوميّة بالكوزمولوجيا.

قد تبدو المناقشات حول طبيعة الزّمان الظّاهراتيّ ميتافيزيقيّة بشكل مفرط، على الرّغم من أنّنا عندما ندرس ريكور بمزيد من التّفصيل سنرى أنّه سعى إلى الرفع من قيمة التّجربة المعيشة على حساب الميتافيزيقا. لكن لكي نبني سردياتنا، يجب أن نفعل ذلك ضمن حدود العالم الّذي نعيش فيه، وهو ما يعني على المستوى الأساسيّ جدّا ضمن تصورات الزّمان والمكان اللّذين نختبرهما. فكيف إذن ترتبط فكرة التّاريخية في حياتنا بنوع العالم المعاصر الّذي وضعَنا فيه الفصلُ الأخير؟

يوضّح باومان في كتابه **بحثًا عن السّياسة** أنّ التّركيز داخل المجتمع الاستهلاكيّ يميل إلى أن يكون على الفاعلين المستقلّين الّذين يختبرون الحياة على أنّها سلسلة من لحظات البحث عن الإثارة، والّتي لا يمكن تقاسمها مع الآخرين في الجماعة بصرف النظر عن أنّ الجميع مشاركون في نفس المسعى. إنّ تحلّل الجماعة الذي يحدث يجد قرينه في تجزئة الحياة إلى وحداتها المكوّنة. فيميل مسار حياة كلّ فاعل إلى الانقسام إلى سلسلات من الحلقات، كل حلقة منها تكون من حيث المبدأ مستقلّة ومكتفية بذاتها.[291] وكما قال أدورنو (Adorno) وهوركهايمر (Horkheimer): «يُختزَلُ الأفراد إلى مجرّد سلسلة من التّجارب اللّحظيّة التي لا تترك أيّ أثر،

(291) Bauman, *In Search of Politics*, p. 77.

أو بالأحرى الّتي يكون أثرها مكروها بوصفه غير عقلانيّ وغير ضروريّ، و«متجاوز» بالمعنى الحرفيّ للكلمة».[292] ويجادل باومان بأنّ التّصوّر الخطّيّ للزّمان كان يستمدّ معناه من التّجربة المتسلسلة للمراحل، حيث يتم توقّع المرحلة التّالية وتأويل المرحلة الأخيرة، في ضوء الحاضر. ولكن يبدو أنّ لدينا الآن تصوّرا أفقيّا للزّمان، ليس بالمعنى الّذي حدّده هايدغر، ولكن بمعنى أنّ «الفترات الزّمنيّة تُرسَمُ الواحدةُ بجوار الأخرى، وليس في شكل تقدّم منطقيّ. لا يخضع تعاقبها لأي منطق محدّد سلفا؛ وتستطيع بسهولة، دون انتهاك أيّ قاعدة صارمة، أن تغيّر الأماكن – إنّ قطاعات السلسلة المتصلة الزّمنيّة **تَعَاوُضِيَّةٌ** [يمكن أن تعوض بعضها البعض] من حيث المبدأ.»[293]

يفسر باومان هذه الفكرة بواسطة فكرتيْ النّزعة الاستهلاكيّة و«الحداثة السّائلة»: تعني «'الفورية' (instantaneity) الإشباع على الفور، 'في الحال'– ولكن أيضا الاستنزاف الفوريّ للاهتمام واضمحلاله».[294] لم تعد اللّحظات الزّمنيّة تكتسب معناها في إطار التّعبير الخطّيّ، من حيث تجارب الماضي والإسقاط على المستقبل، بل بالأحرى يُتوَقَّعُ منها أن يكون لها معنى داخليّ دون أيّ إحالة خارجيّة تتجاوز اللّحظة الحاليّة.

لكن يبدو أنّ باومان يمجّد في عمل لاحق فضائل الهويّة السّرديّة

(292) As quoted in ibid. p. 77.

(293) Ibid. p. 78.

(294) Bauman, *Liquid Modernity*, p. 118.

باعتبارها الوسيلة الّتي يسعى الأفراد من خلالها إلى توحيد حياتهم بعبارات ذات دلالة. «تسترشد قصص الحياة ظاهريًا بالطّموح المتواضع إلى غرس («في وقت لاحق»، «بفضل الإدراك المتأخّر») «منطق داخليّ» ومعنى في الحياة الّتي يروونها.»[295] لسوء الحظّ، لا يشرح باومان بكثير من التّفاصيل كيف تُبنى هذه الرّوايات، ولا كيف يتمّ التّعبير عنها، وذلك على الرّغم من أنّه يؤشكل هذه الفكرة نفسها بتحليلاته الأخيرة الأخرى للمجتمع. وإذا استحضرنا الطّريقة الّتي يتمّ بها تصوّر الزّمان كما لخصناها في الفقرات السّابقة، لن يبدو إسقاطُ هويّةٍ متماسكة عبر الزّمان مرغوبًا فيه أكثر ممّا هو ممكن. يوضح باومان في كتابه **الحداثة السّائلة** هذه النّقطة بشكل صريح تماما:

«لا تبدو الهويّات ثابتة وصلبة إلاّ عندما ننظر إليها من الخارج نظرة خاطفة. أيّا كانت صلابتها عند التّفكير فيها من داخل التجربة البيوغرافية للفرد، فإنّها تبدو هشّة وضعيفة وممزّقة باستمرار بسبب قوى التصدع الّتي تكشف عن سيولتها وبسبب التّيارات المتقاطعة الّتي تهدّد بتمزيق واجتياح أيّ شكل قد تكون اكتسبته. لا يمكن أن تظل الهويّة المجرَّبة والمعيشة متماسكةً إلاّ بفضل صمغ الخيال، وربّما أحلام اليقظة. ومع ذلك، وبالنّظر إلى الأدلّة الدّامغة على تجربة البيوغرافية، فإنّ أي مادة صمغية أقوى– أي مادّة ذات قوّة تثبيت أكبر من الخيال سهل الذّوبان والزّوال– ستبدو احتمالا بغيضا مثل

(295) Bauman, *The Individualized Society*, p. 8.

غياب أحلام اليقظة».[296]

وبالفعل، يتم في المجتمع الاستهلاكيّ للحداثة السّائلة تشجيعنا بنشاط على مقاومة توحيد حيواتنا العرضيّة.[297]

يوجد جزء من هذا المعنى في نوع السّرد المومأ إليه في **المجتمع الفردانيّ** عبر إعادة تأويل المسلمة الماركسيّة القائلة إن «النّاس يصنعون حياتهم، ولكن ليس في ظلّ ظروف يختارونها بأنفسهم».[298] يتمّ توسيع هذه المسلمة من زاوية الظّروف الخلفية للحياة الّتي لا تزال غير قابلة للشّكّ نسبيّا:

«لكي يتقدم مسار الفَردَنَة (individualization) الّذي يؤثر في الآن ذاته على «الظروف» وقصص الحياة، يحتاج إلى قدمين: من جهة، إن القوى الّتي تحدّد نطاق الخيارات وتفصل الخيارات الواقعيّة عن أضغاث الأحلام يجب أن تُوضَعَ بحزم في عالم «الظّروف»، بينما من جهة أخرى يجب أن تقتصر قصص الحياة على التّأرجح ذهابا وإيابا بين الخيارات المتاحة».[299]

يتمثل أحد الافتراضات المسبقة لمناقشة الحِسّ الذاتي من خلال السرديات في وجوب أن نكون قادرين على إدراك الأفعال باعتبارها

---

(296) Bauman, *Liquid Modernity*, p. 83.

(297) يقول كريستوفر لاش في كتابه *Culture of Narcissism*، ص. 30: "إن العيش في الوقت الحالي هو الشّغف السّائد- أن تعيش لنفسك، وليس لأسلافك أو ذرّيتك. إنّنا نفقد بسرعة إحساسنا بالاستمراريّة التّاريخيّة، والشّعور بالانتماء إلى سلسلة من الأجيال الّتي نشأت في الماضي وتمتدّ إلى المستقبل".

(298) Bauman, *The Individualized Society*, p. 7.

(299) Ibid. p. 7.

«نصوصًا». ولا أقصد بالضّرورة المعنى الّذي ذهب إليه دريدا والذي مؤداه أنه لا يوجد شيء خارج النّصّ. ومع ذلك، هناك بعض الأفكار المثيرة للاهتمام في بعض تأويلات هذا الادعاء. ووفقًا لإدغار موران (E. Moran)، ليست النّصوص مجرّد كتب أو قطع مكتوبة بالمعنى المتداول، ولكنّها مركّبات من المعاني الّتي ترتبط بمرّكبات أخرى [...] لذلك فإن **الأحداث** نفسها [...] يمكن اعتبارها نصوصًا ويمكن فحص كي تُبنى من خلال نوع الهندسة العكسيّة الّتي يسمّيها دريدا «التّفكيك».[300]

إنني أفكّر بالأحرى في وجهة نظر ريكور الأكثر إيجابيّة التي تدعي أنّنا نسعى إلى إضفاء معنى على أفعالنا بالطّريقة الوحيدة الّتي نعرفها، أي بالكلام والكتابة. إنّه استدلال بسيط ولكن مقنع يسمح لنا بأن نتساءل عن أي طريقة أخرى يمكننا بها أن نجعل إدراكنا يؤثّر على أنشطتنا دون التلفظ بأيّ شيء عنها. فيما يتعلق بهذه الفكرة، يستشهد ماديسون باهتمام ريكور بالدّافع: «كي تكون للدّافع قوّة تفسيريّة، يجب أن يُقدَّم في شكل سيرة ذاتيّة صغيرة».[301] ثمّ يربط هذه الفكرة بفكرة الزّمانيّة باقتباس آخر من ريكور يناقش فيه التّأثير الذي سيمارسه إدخال طرف ثالث، سيأخذ بعين الاعتبار النتائج والدافع معًا، على إدراك الفعل. يسمح لنا هذا الموقف باعتبار الفعل منفصلًا عن الفاعل، وهي فكرة شبيهة جدًّا

(300) Moran, *Introduction to Phenomenology*, p. 453.

(301) Ricoeur, as quoted in Madison, 'Ricoeur and the hermeneutics of the subject', in Hahn, *The Philosophy o Paul Ricoeur*, p. 83.

بفكرة دريدا عن النّص بوصفه خطابا منفصلا عن المتكلم:

«عندما ينفصل مجرى فعلٍ عن فاعله، يكتسب استقلاليّة مماثلة لاستقلاليّة النّص الدّلاليّة. إنه يترك بصماته على مجرى الأحداث وينتهي به المطاف بالتّرسّب في المؤسّسات الاجتماعيّة. هكذا أصبح الفعل البشريّ أرشيفا وتوثيقا. ومن ثمّ يكتسب معنى محتمَلا يتجاوز صلته بوضعيته الأوّليّة».[302]

على الرّغم من أنّه يمكن أن نربط هذه الفكرة بمفهوم الظاهراتية الغيرية عند دينيت التي ناقشناها في الفصل الثّاني، فإن ما يثير الاهتمام هنا هو الفكرة التي مؤداها أنه في هذه المرحلة بصبح سردُنا، وبالتّالي وجودُنا، «واعيًا زمنيًّا». إننا منغمسون في تصوّر للزّمن يُستخدَم فيه ماضينا لمعالجة الدّوافع الّتي تكون لها نتائج في المستقبل عندما نتصرّف. هذه هي الفكرة الّتي يحاول ريكور الوصول إليها في فكرته عن الزّمان المحكيّ.

من الأمور المحوريّة في مفهوم الزّمان المحكيّ فكرةُ «التحبيك»، أي «ترتيب الأحداث الّذي يعيد تنظيم مفهوم الواقع من خلال تحديد مراحل نوع من المحاكاة الخلاقة»،[303] الّتي يستعيرها ريكور من كتاب أرسطو **فن الشعر**. يمضي ريكور في دراسة التحبيك من خلال مراحل المحاكاة الثّلاث الأرسطيّة: مرحلة الفهم المسبق

(302) Ricoeur as quoted in ibid. p. 84.

(303) Kemp, 'Ethics and narrativity', in Hahn, *The Philosophy ofPaul Ricoeur*, p. 373.

للعالم والفعل، ومرحلة إنشاء الحبكة بالكلمات أو الرّموز، ومرحلة تطبيق الحبكة من خلال ترجمة السّرد إلى عملية خلق عالم حياة يمكن للقارئ أن يتحرّك فيه. وعلى حدّ تعبير ريكور، تشكّل هذه المراحل الثّلاث «تشكيلا مسبقا لمجال الممارسة، وتشكيلا للنّصّ، وإعادة تشكيل لعالم التّمثيل المعيش والمعاناة من خلال امتلاك النّص».[304]

نصل الآن عبر أرسطو إلى مفهوم السّرد باعتباره يحتوي على بداية ووسط ونهاية يتمّ فيها إعطاء الفعل معنى من خلال الدور الّذي يلعبه داخل القصّة الشّاملة. إن «الحبكة هي ما يجعل الفعل مفهوما (إنها ما 'يجمع معًا الظّروف والغايات والوسائل والمبادرات والعواقب غير المرغوب فيها'). باختصار، إنّها ما يصنع الفهم، ما يصنع المعنى».[305] يوضّح ماديسّون أنّ مناهضي الحكي الّذين يرفضون الحبكة السّرديّة قد يكونون في الواقع أفضل انعكاس للتّجربة المعيشة الفعليّة لحياة ليس لها بدايات أو نهايات محدّدة، ومن ثمة ليس لها وسط، والّتي يتمّ اختبارها بالأحرى على أنّها مجموعة من الحلقات المتداخلة. لكنّه يدعي بعد ذلك أنّه بالنّظر إلى البنية الغائيّة للحياة، فإن السّرد أفضل وسيلة لفهمها.[306]

هناك نسخة أخرى من البناء السّرديّ يقدّمها تشارلز تايلور.

---

(304) Ibid. p. 373.
(305) Madison, 'Ricoeur and the hermeneutics of the subject', in Hahn, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 85 (author's italics).
(306) Ibid. p. 85.

يوسع تايلور بمعالجته للتّكوين الذّاتيّ في كتابه **منابع الذات** الفكرةَ الّتي تحدثنا عنها في الفصل الثّاني والمتعلقة بالبشر بوصفهم حيوانات ذاتيّة التّأويل، مستدِلّا بأنّنا ننسج الخيوط المتباينة لتأويلاتنا المختلفة في سرد متماسك نخلق به ذاتا موحَّدة. تستند أطروحة تايلور إلى افتراض مفاده أنّه يجب علينا إيجاد طريقة ما لتحديد حياتنا وتوجيهها نحو مفهوم معيّن لـ «الخير». لذلك تمثّل حياتنا «مسعى»،[307] أي عملية توضيح واستدماج تنطوي على استخلاص مفاهيمنا الأخلاقيّة من داخل ثقافتنا الخلفيّة واستخدامها لجعل حياتنا ذات معنى. يعرّف سميث المبدأ التّنظيميّ الأساسيّ لتايلور بأنّه فكرةٌ تَعُدُّ «الشّخصَ كائنًا تحظى الأشياء لديه بالأهمية»،[308] أو، كما يقول تايلور نفسه، «لسنا ذواتًا إلا لأنّ بعض القضايا تهمّنا».[309]

ليس التّأويل الذّاتيّ عملا محايدا «لأنّ البوح التّأويليّ يحدث دائما من خلال التلفظ بتضادٍّ معين.»[310] فلا يمكننا اتّخاذ قرارات تأويليّة بخصوص المسائل الّتي تهمّنا، بما في ذلك اختيارها، إلاّ من خلال عمليّة التّمييز والتّرتيب، أي بناء تسلسل هرميّ للأهمّيّة الشّخصيّة. لا يكون ذلك ممكنًا إلا بالإشارة إلى المصدر المشترك للمعاني والتّعبير الّذي نجده في ثقافتنا الخلفيّة ولغتنا المشتركة. إنّ

(307) Taylor, *Sources of the Self*, p. 52.
(308) Smith, *Strong Hermeneutics*, p. 37.
(309) Taylor, *Sources of the Self*, p. 34.
(310) Smith, *Strong Hermeneutics*, p. 37.

هذا النّوع من التّأويل الذّاتيّ الّذي يتحدّث عنه تايلور عمليةٌ اجتماعيّة بشكل محايث تعتمد على سهولة الوصول إلى ثقافة مفهومة ويمكن التلفظ من أجل العيش. في الواقع، يُقدَّمُ هذا الادّعاء بشكل أقوى إذا أخذ في الاعتبار وفي الآن ذاته الأطر الثّقافيّة والشّخصيّة الّتي نتصرف داخلها والتّقييم القويّ الّذي به نفعل ذلك. إنّ الأطر بالنّسبة إلى تايلور مجموعات من «التمييزات النّوعية» الّتي نفكّر ونشعر ونتصرّف داخلها والّتي تطالبنا بأكثر ممّا تطالبنا به التمييزات الأخرى المعروضة في المجتمع. إنّ الأهداف والمعايير الّتي تضعها لنا هذه الأطر هي الوسائل الّتي نحكم بها على رغباتنا وخياراتنا الذّاتيّة؛ إنّها «التّقييمات القويّة» الّتي نحكم بها على أفعالنا:(311)

«أريد أن أدافع عن الأطروحة القويّة القائلة إنّ استغناءنا عن الأطر مستحيل تماما [...] وإنّ الآفاق الّتي نعيش فيها حياتنا ونمنحها معنى يجب أن تتضمّن هذه التّمييزات النّوعيّة القويّة. علاوة على ذلك، لا يعني ذلك مجرّد حقيقة نفسيّة من المحتمل أن تكون صحيحة عن البشر [...] بل يعني بالأحرى أنّ العيش في هذه الآفاق الشرطية بشدّة يشكّل أحد مكوّنات الفاعلية البشريّة، وأنّ الخروج من هذه الحدود سيكون بمثابة الخروج مما يمكن أن نعتبره اندماجًا، أي شخصيّة سليمة».(312)

إننا نبني ذواتنا بالتّعبير عن مشاعرنا ورغباتنا من خلال عمليّة

---

(311) Taylor, *Sources of the Self*, pp. 19–20.
(312) Ibid. p. 27.

التحاور مع أشخاص آخرين ذوي الدلالة يشاركوننا أطرنا:

«لا أكون ذاتًا إلا وأنا متصل ببعض المحاورين: أولا، من خلال علاقتي بشركاء المحادثة الذين كانوا ضروريين لتحقيقي للتعريف الذاتي. ثانيا، من خلال علاقتي بأولئك الّذين يمثلون الآن عوامل حاسمة في فهمي المستمرّ للغات الفهم الذّاتيّ [...] فالذّات لا توجد إلا داخل ما أسمّيه شبكات التّخاطب».(313)

يصف سميث استدلال تايلور بأنّه مرتبط بـ«استدلال ظاهراتيّ على ما يمكن أن تكون عليه الحياة في ظروف لم يتوفّر فيها أفق من التمييزات التّقييمية القويّة.»(314) يفسر تايلور أزمات الهويّة بغياب هذه الممكنات للتّوجيه. فالفرد يعاني من أزمة هويّة عندما يكون غير قادر على اتّخاذ خيار تقييميّ قويّ بين أشكال أو أنماط مختلفة من الحياة على مستوى معياريّ. تنطوي أزمة الهوية تلك على العجز عن اختيار أحد أشكال الحياة باعتباره «أفضل» من الأشكال الأخرى بالنظر إلى فقدان الاتّصال بالأطر الّتي توفّر أدوات التّقييم اللاّزمة لهذه التّمييزات. وفي هذه الحالة، تبدو حياة الشّخص المعنيّ خالية من أيّ معنى محايث، بما أنّه لا يمكن ربط معانيها بأيّ خلفيّة ثقافيّة معياريّة.

بالنظر إلى ادّعاءات باومان حول وفرة الآفاق الأخلاقيّة وغياب إطار تقييميّ مهيمن يمكن من خلاله الحكم على فضائل كلّ أفقٍ

(313) Ibid p. 36.
(314) Smith, *Strong Hermeneutics*, p. 39.

منها، يمكن أن يكون سبيلنا الوحيد لـ«النجاة» من الناحية العقلية هو أن نتعلّم العيش مع العَرَضِيّة. إلا أن تايلور يعارض هذا الادعاء بقوله: «تكمن قوّة أزمة الهويّة بالتّحديد في أنّ السؤال عما هو مهمٌّ أو جديرٌ بالاهتمام أو مستوفٍ للشروط بهذا القدر أو ذاك يتطلّب إجابةً حتّى لو لم نكن في وضع يسمح لنا بإعطائها.»[315] وبالتّالي فإنّ الأطر الّتي نستمدّ منها قراراتنا التّقييميّة القويّة لا مفرّ منها، بمعنى أنّها تسهم في تقديم إجابات على الأسئلة المطروحة مسبقا علينا. إن لهذه الأسئلة وجود مسبق ضروريّ لأنّ الإجابات عليها تبني هويّتنا كفاعلين بشريين. توفّر الأطر المجتمعيّة الأرضية الّتي نبني على أساسها هويّتنا الأخلاقيّة، والّتي بدورها توفّر الأرضية الّتي على أساسها نتعامل مع الوضعيات الّتي نواجهها في الحياة اليوميّة. إنّ الاستغناء عن أيّ مكوّن من هذه المكوّنات، الجماعيّة أو الشّخصيّة، سيحولنا إلى كائنات بلا هويّة أو شخصيّة. «إنّ مفهوم الهوّية المحدَّد بمجرد تفضيلٍ مفروضٍ بحكم الواقع، والّذي لا يحظى بقيمة قويّة، مفهوم غير متماسك.»[316]

يرى روزين Rosen أنّ استدلال تايلور «يتساوق مع ادّعاء هايدغر أنّ «مسألة الوجود» قمعها «سقوط» الإنسان الحديث في عدم الأصالة - وبعبارة أخرى، عُزِلت الحداثة عن نوع التّساؤل العميق الّذي من شأنه وحده أن يسمح لها بفهم نفسها».[317] إنّ

(315) Ibid. p. 39.

(316) Taylor, *Sources of the Self*, p. 30.

(317) Rosen, 'Must we return to moral realism', p. 187.

وجهة النّظر السّائدة للخير التّأسيسيّ في تحليل تايلور هي العقل المتحرر. هذه الرؤية للتحرر لا تطرح فقط مشاكل من قبيل أنّ تحقيق ذلك يستلزم أن يحرِّر الأفرادُ أنفسَهم من الأطر ذاتها الّتي من شأنها أن تعطي لحياتهم معنى، ولكنّها تفشل يضا في توفير حلّ لتلك المشاكل لأنّ إنكار الأطر يحجب طبيعة أزمة هويّة المجتمع.

يمكن أن يكون تايلور قد وقع فريسة للمشاكل نفسها الّتي ترهق كاهل الظّاهراتيّة. وكما يوضّح سميث،

«إنّ تبرير تايلور للطبيعة الحتمية لآفاق التقويم القويّ يرتكز على الحالة الواعية للشّخص الذي يعاني من أزمة الهويّة: يجب أن تكون الدّوافعُ الّتي تحظى بقيمة قوية دوافعَ واعية، كما يجب أن يكون «الموقف» الّذي من خلاله [...] تستعيد الذّات هويتها موقفًا واعيًا».[318]

إنّ أحد اتّهامات ما بعد الحداثة بالفعل هو أنّ الرّؤية التأويلية الذّاتيّة للهويّة «تفترض مسبقا وجود «أنا» انعكاسية وموضعة بشكل واع يكون السّؤال بالنّسبة إليها لا مفرّ منا».[319] لذلك فإن حجج تايلور تنطبق فقط على نوع معيّن من الذات أو على جانب واحد منها.

يسعى ريتشارد رورتي (R. Rorty) إلى المزوجة بين الموقف الهيرمينوطيقي ورؤية معيّنة للاّوعي من خلال الاستعانة ببعض

---

(318) Smith, *StrongHermeneutics*, p. 45.

(319) Ibid. p. 45.

تصوّرات فرويد. يعتقد رورتي أنّ الأنا الفرويدية تمثل «الموقف المتحرر، والمسيطر، والانضباطيّ، والفعّال للذات».(320) كما يدّعي أنّ فرويد يسمح لنا بإقامة قصص حياتنا المبنيّة على أساس أكثر عَرَضية. ويتمّ تحقيق ذلك من خلال الانتقال من سردية كبرى موحِّدة إلى مجموعة من السّرديات الصّغيرة لكي يغطي بها الفرد جميع أفعاله، بما في ذلك تلك الّتي لا يمكن لتقييمات تيلور القويّة أن تعالجها. ترتبط هذه السرديات الصغيرة بالأفعال الّتي لم يتم القيام بها عن وعي، والّتي تقتضي تبريرا بأثر رجعيّ - كما رأينا في تجربة الصبي ب. س.

يبني رورتي التأويلات الذاتية «ليس بطريقة متعالية وأنطولوجيّة كما هو الحال عند تايلور، ولكن بطريقة طبيعيّة وبراغماتيّة. علاوة على ذلك، إنّ الموقف الإيجابي من العرَضية الّتي ينطوي عليها هذا الاستنتاج هو ما يميّز التّوجّهات المعياريّة في ثقافة ما بعد الحداثة».(321) يهاجم رورتي الوِحدة المفترضة للسرديّة عند تايلور من خلال الإشارة إلى أنّه من أجل إسناد رغبة أو معتقد معيّنين إلى شخص ما، ينبغي دائما ربطه بالكلّ السّردي لشبكة معتقدات ورغبات ذلك الشّخص. ففي تصوّر مثل تصوّر تايلور، يجب فهم الذّات بشكل شمولي. لكن الواقع هو أنّ بعض معتقداتنا ورغباتنا متناقضة. إنّ طريقة تعامل رورتي مع عدم تماسك الذّات تتم من خلال افتراض شبكة من «أشباه الذّات»، لكلّ واحدة منها مجموعة

(320) Ibid. p. 45.
(321) Ibid. p. 41.

من الرّغبات والمعتقدات الموافقة لوضعيات مختلفة بحيث أن الفعل الّذي يبدو متناقضا مع مجموعة أخرى من الأفعال يتم جعله متناسبا مع فعل آخر. إن أشباه الذّات المختلفة هذه تشكّل جزءا من شبكة سببيّة تقولبها الخصائص الفرديّة لتنشئتنا. هكذا تتكوّن على مدار حياتنا العديد من سرديات التقّييم القويّ الصّغرى غير المتوافقة فيما بينها، والّتي لا يمكن فحص إلا واحدة منها بواسطة الاستبطان في لحظة واحدة.[322]

يمكن القول إنّ هذا التّصوّر لتكوين الذّات يتناغم بشكل أكثر تماسكا مع ما قيل عن العلاقة بين الأجزاء الواعية واللاّواعية لحياتنا العقليّة. لمّا كان الجزء الصّغير الّذي يمثّل عقلنا الواعي يسعى جاهدا لإعطاء معنى إلى عالم خارجيّ متناقض، فضلا عن حياة داخليّة تشتغل بكثير من المعلومات غير المتوفّرة بشكل واع، فإنّ الإجابات الّتي يقدّمها ستكون بالضرورة متناقضة مع بعضها البعض أحيانا. هناك أيضا حقيقة تتمثّل في أنّه بالنّظر إلى مصدر سردياتنا، أي بيئتنا الثّقافية، قد يتوقّع المرء أن تكون البنية والمحتوى منعكسين. لذلك ستبدو تعدّدية السرديات عند رورتي المنتَج الأكثر شرعيّة للأجزاء غير المتقايِسة من المجتمع الحديث مقارنةً بالكلِّ الموحَّدِ عند تايلور. وإذا كان الغرض من هذا الجهد، كما يزعم نوريترانْدرز، براغماتيّا صرفا، أي مساعدتنا على فهم العالمين الدّاخليّ والخارجيّ على حدّ سواء، فلا يبدو أنّ هناك سببًا يجعل

(322) Ibid. p. 42.

جميع المبرّرات الّتي نقدمّها تتناسب بدقّة مع سرد واحد. بالفعل، إذا انطلقنا من أعمال فرويد، ستبدو عقولنا الواعية وغير الواعية مجرّد حزمة من التّناقضات المرتبطة فيما بينها بواسطة الفجوة الواعية. ومع ذلك، إننا قادرون باعتبارنا فاعلين بشريين على العمل بشكل متماسك في عالم شديد التّعقيد وعلى ألاّ نكون في غاية الضيق بسبب انشطارنا العقليّ. لذلك يجب علينا أن نعمل بعامل موحِّد، هو وهم المستخدِم، الّذي يعطي انطباعا بالوحدة والتّماسك اللّذيْن يساعداننا على النجاة في الحياة اليومية.

قد يتناسب مفهوم رورتي أيضا بشكل أفضل مع رؤية لاكان لكيفيّة تحقيق الذّات. يزعم رورتي أنّ رغبات الشّخص ومعتقداته لا تُفَسَّرُ بشكل كامل أبدا وتبقى دائما مفتوحة على إعادة التّأويل. «يمكن للمرء أن يتكيّف بشكل براغماتيّ مع الحالات العَرَضية للذّات من خلال خلق الذّات عن طريق الوصف الذّاتيّ».(323) يفتح ذلك إذًا إمكانيّة أنّه بدلا من البحث عن الجوهر الحقيقيّ للفرد بصفته شخصًا، يمكن البحث بواسطة التّفكير الأخلاقيّ في العديد من الأبعاد المختلفة الّتي تشكّل فرديته. هكذا يمكن تعريف مفهوم الذّات بشكل أقلّ من خلال فكرة الوِحْدة عند تايلور وبشكل أكبر من خلال التّصوّر اللاّكانيّ الّذي تكون فيه «الذّات» مجرّد مصطلح شامل لمجموعة من أشباه الذّات المختلفة الّتي تمّ تشكيلها والتعبير عنها بواسطة اللّغة.

(323) Ibid. p. 43.

بيد أنّني لا أعتقد أنّ هذه طريقة مُرضية تماما. إذ يبدو أنّ فكرة تايلور عن الذّاتيّة من خلال التّقييم القويّ تنقسم إلى مستويين. أوّلا، يمكن القول إنّ المجتمع المعاصر ببساطة لا يوفّر أطر المعنى الضّروريّة التي من شأنها تسهيل هذا النّوع من البناء الذّاتيّ. وثانيا، انسجامًا مع انتقادات رورتي وكذلك مناقشاتنا النّفسيّة السّابقة، فإنّ التصور الظّاهراتيّ للذّات الموحّدة الواعية يُربكه إدخالُ الأدلّة الّتي تقلّل من قيمة الوعي في حياتنا العقليّة. إنّ بديل رورتي لأشباه الذّات العديدة المتاحة فقط للاستنباط الواحدة تلو الآخرى قد يذهب بعيدا جدّا في الاتّجاه المعاكس من حيث أنّه يدّعي، على سبيل المثال، أنّنا «نرى أنفسنا على أنّها بلا مركز، وأنها تجمّعات عشوائيّة لحاجيات عَرَضية وخاصّة بدلا من كونها أمثلة ملائمة بهذا القدر أو ذاك لجوهر بشري مشترك».[324]

إن إحدى الميزات الّتي يستشهد بها رورتي على أفضلية تصوره عن تصوّر لتايلور هي أنّه يمكن أن يغطّيَ جميع أفعال حياتنا، وصولا إلى أصغرها.[325] ويتمّ تحقيق ذلك من خلال واقع أنّه إذا كان من غير الممكن افتراض أنّ أحد أفعالنا يقع ضمن تصوّر معيّن للذّات، يتمّ تصوّره على أنّه ينتمي إلى شبه ذات مختلفة لها شبكتها الخاصّة من الرّغبات والدّوافع.

من المهمّ حقّا النّظر إلى الهويّة بطريقة غير حصريّة، بدلا من طرح

(324) Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, p. 155.
(325) Ibid. p. 161.

الذّات بالطريقة البيوغرافية الذّاتيّة الّتي نوقشت سابقا والّتي يمكن اعتبار تايلور ممجّدا لها. فعندما نأخذ بعين الاعتبار تفاصيل حياتنا اليوميّة، سيبدو ادّعاء أنّ الأفعال تُنجزها أشباه ذات مختلفة ادعاءً متعارضًا مع الحدس العام بشكل محايث. وبالنّظر إلى ما قيل سابقا، سيكون من التعارض مع الحدس العام أن يقدّم كل واحد منّا تفسيرًا لأفعاله إذا طُلب منّا ذلك، وأنّه يمكننا تطوير هذه التفسيرات على مستويات مختلفة من العمق، وإسقاط الأسس التي ترتكز عليها الأفعال الحاليّة في الزمن الماضي وربطها بشبكات الرّغبة والتّحفيز. يمكن القول إنّ جميع سردياتنا الصّغرى يمكن إدماجها في سرديات كبرى شاملة لأنها يُعبَّرُ عنها من خلال التّجريد المتزايد باستمرار للحياة اليوميّة، ويتمّ استحضارها للتّعبير عن فترات زمنيّة تزداد طولا وتحتوي على أحداث تتزايد أكثر فأكثر.

يمكن النظر إلى تلك الفكرة على أنها تشبه فكرة التحبيك عند ريكور، وأنها تتضمن البنية الهرميّة الّتي تفضّلها الوظيفيّة والتي عرضناها في الفصل الثّاني. فبينما نسعى إلى تفسير المزيد والمزيد عن حياتنا دفعة واحدة، فإنّنا نفعل ذلك من خلال عملية تحبيك ارتجاعية يُنظر إليها على أنّها تؤدّي إلى زمن الحكي. وبدلا من رؤية أفعالنا المختلفة من زاوية تعبيرات أشباه الذّات المختلفة، يمكننا رؤيتها على أنها يمكن التعبير عنها من زاوية العديد من السّرديات الصّغرى الّتي يمكننا بعد ذلك ربطها مع بعضها البعض لنمنحها معنى في علاقة ببعضها البعض بدلا من رؤيتها على أنّها غير مترابطة

من حيث إحساسنا بالذّات. ومن ثمّ فإنّها ستُظهر ارتباطًا انتقاليًا بينها وليس ارتباطًا جوهريًا. إن هذا التّعبير العلائقيّ إذًا هو السرديّة الواصفة (meta-narrative)، أي قصّة الحياة كما كُتبت من وجهة نظر الزّمن الّذي انعكست فيه بوعي. هذا إذًا هو الفرق بين السّرديّة الواصفة الانتقالية والتّقييم القويّ الّذي يعرضه تايلور. فبينما يُعدُّ التّقييم القويّ آليّةَ تعبيرٍ مستقرّةً نسبيًّا، وواقعةً إلى الأبد في شرك إطار معيّن ولا يمكن إدراكها إلاّ من خلال مجموعة من المفاهيم، فإنّ السّرديات الواصفة تعتمد كلّيًا على ظروف الحكي الحاليّة. وعلى عكس ما يذهب إليه تايلور، يمكن للسّرديات الواصفة أن تتغيّر، وهي تتغيّر بالفعل، مع الدّافع الخاصّ بالحكي. إنّها جهاز نفعيّ، وظيفة من وظائف مترجم الدّماغ الأيسر، كما رأينا في تجربة الصبي ب. س. إننا نعيد تقييم هويّتنا والتّفكير فيها باستمرار، ونغيّرها داخل الفضاءات الاجتماعيّة الّتي نعيش فيها، ونواجه دائما وضعيات جديدة تتطلّب استيعابا يمكن أن يغيّر حبكاتها. إنّ الذّات، كما تتكشّف على مدى العمر، ليست مجرّد حبكة واحدة تعرف تقلّبات ومنعطفات عديدة، والّتي يمكن أن تتناقض مع بعضها البعض حسب متطلبات المناسبة طالما أنّها تحافظ على حركة الفعل مع تماسك السّطح. لا يمكن بالفعل القول إنّها «تتكشّف» على الإطلاق من خلال مسار هيغليّ يؤدي إلى تحقيق الذّات. كما أنّها ليست قصّة واحدة تُروى من منظور شخصيات مختلفة. إنّها قصة يمكن أن تتغير حبكاتها الفعليّة في منتصف السّرد. وكما يعلّق الراوي في نهاية مسرحية **المطرودون** لصامويل بيكيت،

«أنا لا أعرف لماذا رويت هذه القصّة. كان بإمكاني أيضا أن أروي قصة أخرى.»[326]

تعكس هذه الفكرة بشكل أفضل الأدلّة النّفسيّة الّتي نُوقشت في الفصل الأوّل. يمكن النّظر إلى فكرة السّرديات الواصفة والسّرديات الصّغرى على أنّهما تؤدّيان الوظيفة نفسها الّتي تؤديها وجهة نظر «وهم المستخدِم» للوعي من حيث أنّها توفّر التّبرير والتّوحيد اللذين ربما لم يكونا موجودين من قَبل لغرض التّوجيه. وبنفس الطّريقة الّتي سعى بها الصبي ب. س. بوعي إلى تفسير سبب إشارته إلى الأشياء الّتي قام بها وربطها معا في تفسير متماسك، يسعى كلّ منّا إلى فعل الشّيء نفسه على العديد من المستويات في حياتنا اليوميّة، من الوصف الأكثر ابتذالا لما قمنا به اليوم إلى التّعبيرات المعقّدة نسبيّا عن كيفيّة تناسب وضعنا الحالي في الحياة مع «من نحن» و«أين نريد أن نكون».

يمكن لتصور السّرديّة هذا أيضا أن يسهّل التّصوّرات المختلفة للزّمن الّتي تمّ وصفها سابقا، بالنّظر إلى أنّه تعبير عَرَضي تماما. لذلك يمكننا أن نرى أنّه يشتغل في مفهوم الزّمان المحكيّ عند ريكور نظرا لأن كلّا من السّرديات الكبرى والسّرديات الصّغرى تتصور نفسها من حيث الفترات الزّمنيّة الذّاتيّة الّتي يُطلب منهما أن تغطيها وتعبّر عنها مع ما يترتّب على ذلك من عمق وتحبيك. وبالنّظر إلى الطّبيعة العَرَضيّة للزّمن القائم على الاستهلاك، قد

(326) Beckett, *First Love and Other Novellas*, p. 67.

تكون السّرديات الصّغرى والسّرديات الكبرى الانعكاسيّة بطبيعتها هي الطّريقة الوحيدة الّتي يمكن من خلالها الحفاظ على الهويّة السّرديّة في المجتمع المعاصر.

2. استطراد حول الجماعة

بالنّظر إلى المثل الأعلى للفردانيّة المُتَعِيَّة الّتي تكشف عن نفسها في النّزعة الاستهلاكيّة، فضلا عن الأهمّيّة الّتي تولى إلى الأطر المجتمعيّة في أفكار الهويّة السّرديّة، يجب أن نتساءل عن التّشكيلات الاجتماعيّة المتاحة في المجتمع الفردانيّ. إحدى هذه التّشكيلات هي فكرة القبيلة الجديدة، والقبيلة الاستهلاكيّة على وجه الخصوص.

يمكن وصف القبائل الجديدة بأنّها تفاعلات غير ذرائعيّة موجَّهة نحو الحاضر مع تجمعات قائمة على الطّقوس، وانغلاق نسبيّ ضدّ الغرباء، ومراقبة ذاتيّة مستمرّة لهويّة المجموعة.[327] في السّياق المعاصر، يعرّفها شيلدز بأنّها «ومضات مؤانسة اجتماعيّة سريعة الزوال... تعتمد ضدّ أعضائها الذين تباينت مصالحهم مع مصالح المجموعة عقوبةً واحدة هي الاستبعاد. ومن ثمة فإنّ العضويّة قصيرة الأجل، وحتّى متعدّدة.»[328] يربط شيلدز هذا الشّكل

---

(327) يستند هذا التّعريف إلى الجوانب العامّة التي تمّ تحديدها في الأدبيات كما هو الحال مثلا في Maffesoli, *The Time of the Tribes*؛ وفي Shields, *Lifestyle Shopping*، وفي Sulkunen, *The European New Middle Class*. وعلى الرّغم من أنّه يمكن اعتبار نص مافيزولي هو النّصّ النّهائيّ حول القبليّة الجديدة، إلاّ أنّني اخترت التّركيز على التّطبيقات الأكثر عمليّة لنظرياته.

(328) Shields, *Lifestyle Shopping*, p. 15.

الجديد من أشكال المؤانسة الاجتماعيّة بالشّكل الجديد للشّخصيات الدرامية في الهويّة الذّاتيّة. إذ تسهّل هويّاتٌ جماعيّة متعدّدة ومرنة حرّيةَ لعب دور الشخصيات الدرامية وتغييرها التي يمكن فيها تغيير الأدوار الاجتماعيّة ودعمها حسب تعبير غوفمان؛[329] يمكن للمرء أن ينتقل من المكتب إلى المنزل ثم إلى صالة الألعاب الرّياضيّة مع تغيير هويّته ليتكيّف مع كلّ سياق. إن لعب أدوار مختلفة يتطلب مراحلَ اجتماعيّة مختلفة ومجموعات دعم مختلفة، بالإضافة إلى الدعامات المختلفة الّتي تسعى النّزعة الاستهلاكيّة الآن إلى تقديمها لنا.

نرى هنا الصّلة بين الفكرة المعاصرة للفرديّة والأطر الاجتماعيّة المعاصرة. إنّ فكرة الفرديّة الأصيلة، الّتي لا يمكن من النّاحية الوجوديّة لعبُها إلاّ على المستوى الفرديّ، بمنأى عن القيود التي تحدث عنها هايدغر في عمله **الناس المغمورون** (Das Man) والنّظرة الموضِعة لـ«الطّرف الثالث» عند سارتر، تكتسي بعدًا اجتماعيًا جديدا. يجب النّظر إلى الضّرورة الاستهلاكيّة للفرديّة والأصالة، على الرّغم من كلّ تلبيساتها في اللّغة الذّرّيّة، من حيث الأدوار الاجتماعيّة الّتي يتطلّب أداؤها أرضيات اجتماعيّة مرنة. لم تعد الذّات أداة للتّحقيق الذّاتيّ بل أصبحت تكتسي شكلا فرجويًا، كما رأينا في استخدام البصر في التّسويق. بلغة استهلاكية، تباع المنتجات على أساس التّحقيق الذّاتيّ، ولكن لا يمكن الاستمتاع

(329) Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life.*

بذلك إلاّ على مرأى من الآخرين. يحدث الإشباع الفعليّ في الاستهلاك العامّ في فضاءات مختارة مثل المنزل أو مكان العمل أو الحانة أو النّادي. إنّ الرّسالة الضّمنيّة للإيديولوجيا الاستهلاكية هي أنّه لا فائدة تتحقّق إذا لم يكن هناك أحد على علم بذلك. يجب أن تكون الذّات عمليّة إنجاز ظاهرة، ذاتا اجتماعيّة سائلة وقابلة للتّغيير.

وبلغة وجوديّة، بدلا من أن تموضعنا نظرةُ الآخر، فإنّها تمنحنا الصلابة. إننا الآن جميعا نجوم السّينما لأننا تعلّمنا أنه لا وجود لنا إذا لم تكن الكاميرا مركّزة علينا. بالفعل، إننا إن صح التعبير لا نحتاج حتّى إلى أن يكون «الآخر» شخصًا واقعيًا. لم ننجح في فصل الزّمان والمكان وحدهما عن الجسد، ولكن الذّاتيّة أيضا، وذلك بواسطة عمليّات تشويه الزّمن والمكان الّتي دشّنتها النّزعة الاستهلاكيّة المعولَمَة، جنبا إلى جنب مع الانتشار المتزايد للتّكنولوجي والميكانيكي في حياتنا، لا سيما بوصفهما وسيطين للتّواصل. فبينما نتواصل عبر مسافات أكبر، نسمع بشكل متزايد أصوات بعضنا البعض من خلال بلاستيك جهاز الاستقبال أو الكلمات المكوَّنة من وحدات البيكسل على الشّاشة. إنّ إحدى نتائج هذه العمليّة هي تمهيد الطّريق لما تسمّيه لانغمان «الآخر المتخيَّل». إنها تذهب إلى أنّنا:

«في عصر التّلفزيون، نتعلّم أن ننظر إلى الآخرين كما لو كانت أعيننا كاميرا. إنّ أخذ الأدوار وصنعها لا يعتمدان على الكلمات

بقدر ما يعتمدان على الصّور. وإنّ أخذ دور الآخر هو الآن أن نتخيّل أنّ جمهورا أكبر من المشاهدين في منازلهم يشاهدوننا عبر الكاميرا. يمكن ألا تكون الجماهير أو الأشخاص أو المجموعات الأكبر الّتي يتمّ توجيه العروض الذّاتية إليها موجودةً الآن في الواقع، لكنّها موجودة في الواقع المفرط (**hyper-reality**)».[330]

في الحالات الّتي يكون فيها الجمهور الذي يدعمنا في لعب أدوارنا الاجتماعيّة أشخاصا واقعيين، يتمّ تنظيمهم بشكل متزايد في مجموعات فرعيّة قَبَليّة عابرة. ومن الأمثلة الجيّدة على ذلك المجموعات التّجريبيّة المستخدمة في دراسة سولكونين (Sulkunen) للطّبقات الوسطى الجديدة. فقد درس سولكونين مجموعات من الناس الذين يرتادون بانتظام ثلاث حانات في هلسنكي. كانت مجموعات روّاد الحانات الّتي درسها تحمل جميع السّمات المميّزة للقبليّة حسب تعبير ميشيل مافيزولي (M. Maffesoli): كانت مجموعات طوعيّة وعابرة من النّاس وذات قاعدة فضفاضة وأجندة محدودة للغاية، هي الشّرب في هذه الحالة، ونادرا ما انتقلت المجموعة إلى الخارج ولم يُسمح لها بالانخراط في أيّ من أدوار الحياة أخرى، مثل الحياة الأسريّة. إنّ فكرة القبليّة بهذا المعنى هي فكرة القبيلة المعاصرة، وليست بالمعنى الأنثروبولوجي التقليديّ للكلمة الّذي يجعل منها شيئا يولد فيه المرء ويحدّد جميع مجالات الحياة، حيث ليس للأولى أيّ غرض ذرائعي خارج سياق

(330) Langman, 'Neon cages', in Shields, *Lifestyle Shopping*, p. 56.

محدود للغاية. ولهذا السّبب يجب أن تكون العضويّة متعدّدة: فنحن بحاجة إلى عضويّة واحدة للعمل، وأخرى أو ربّما أكثر لحياتنا المنزليّة إذا كانت لدينا أسرة ممتدّة لا تجتمع إلاّ في مناسبات محدّدة، وإلى عضويات عديد لسياقات ترفيهيّة مختلفة.

يمكن أن يكون للقبائل الجديدة أيضا دافع تنظيميّ جغرافي-عرقيّ بمثابة ردّ فعل على عمليات العولمة وثقافة الفردانيّة الاستهلاكيّة. تمثّل القبائل الجغرافية-العرقيّة، على غرار تلك الّتي حدّدها هورسمان (Horsman) ومارشال (Marshall)،[331] أحد ردود الفعل على التّصور القائل إن عمليّة العولمة تنزع أكثر فأكثر السّيادة السّياسيّة والثّقافية عن الشّعوب والمناطق الّتي كانت توجد فيها ذات يوم. لذلك يتمّ تعريفها بواسطة اللّغة المشتركة أو الجغرافيا أو الدّين أو العرق أو التّجربة المشتركة وعادة ما تتمّ تعبئة تلك الشعوب ضدّ شعوب أخرى. وبلغة أكثر تجريدا ووظيفيّة، إنها تنتظم وفقا لما تشعر بأنّه تهديد لوجودها وضدّ الشعوب التي تعتقد أنّها تمثّل هذا التّهديد. وبهذا المعنى، فإنّ بعض القبائل الجديدة المعاصرة الموجودة خارج مجال الاستهلاك، والمنتظمة أحيانا ضدّه بشكل خاصّ، يمكن أن يكون لها غرض ذرائعي، على الرّغم من أنّ هذا الغرض يقتصر عادة على قضيّة واحدة أو مجموعة من القضايا الّتي تفرض على أشخاص مختلفين تجانسا لم يكونوا ليمتلكوه لولا ذلك، والّذي يتفكك بمجرّد زوال التّهديد.

(331) Horsman and Marshall, *After the Nation-State.*

يحدّد باومان تشكيلات اجتماعيّة عديدة أخرى في ظروف الحداثة السّائلة، مثل جماعات الشماعة، وجماعات غرفة المعاطف، والجماعات الجماليّة. هذه الكيانات الثّلاثة ليست منفصلة تماما عن بعضها البعض، لكن يُستحسن النّظر إليها على أنّها تفاصيل لموضوع ما. في مؤلَّفه **بحثا عن السّياسة**، يستخدم باومان مصطلح «جماعة الشمّاعة» لتحديد تأثير إضفاء الاستهلاك للطابع الفردي على الرّوابط الاجتماعيّة. فبالنّظر إلى أنّ النّزعة الاستهلاكيّة تقدّم فكرة أنّ مسؤوليّة تكوين الذّات وعواقب إخفاقاتنا في هذا المجال كما في جميع المجالات الأخرى، هي مسؤوليّة فرديّة بطبيعتها ولا تقبل أن يُعبَّر عنها جماعيّا، فقد سُلِبْنَا إمكانيّة الاجتماع معا لإيجاد حلول مشتركة لمشاكلنا. إنّ جماعة الشماعة وضعيةٌ تجتمع فيها مجموعة من الأفراد لفترة وجيزة لتعليق مشاغلهم الفرديّة على شمّاعة اجتماعيّة تنتظم الجماعة حولها. وهذه الشماعات قضايا عامّة يمكن أن تعطي انطباعا بإمكانيّة التّضامن، ومن الأمثلة على ذلك «إمكانية إعادة تدوير الموادّ السّامّة في الجوار المباشر أو إطلاق سراح مغتصب أطفال معروف من السّجن».[332] إنّ طبيعة هذه المجتمعات وأفعالها مترابطة في إطار عدم اليقين من حيث أنّه بالنّظر إلى مشاكل تحديد أسباب انعدام اليقين وانعدام الأمن وحلولهما، ينصبّ التركيز على قضايا عدم السّلامة. وكما رأينا خلال النّقاش في الفصل الثّالث، يمكن لأولئك الّذين يشعرون بعدم الأمان أن

(332) Bauman, *In Search of Politics*, p. 48.

ينظروا بسرعة حولهم ويحدّدوا المشاكل الخارجيّة الّتي يمكن معالجتها بعد ذلك على أمل أن يؤدّي حلُّها إلى راحة البال المفقودة. هذا هو العمل الانتخابيّ لسياسة الأحزاب الحكوميّة التي استخدمت على مر السنين المسافرين والأمّهات العازبات والمهاجرين وارتفاع معدّلات الجريمة على نطاق واسع ومشاكل الخدمات الصّحّية والخوف من الانغمار الثّقافيّ والقانونيّ في أوروبّا، كأرضيات رئيسة في الحملات السّياسيّة. إن المشكلة هي أنّ هذه المشاكل السّطحيّة، أي الشماعات الّتي يمكن التّعرّف عليها بسهولة، لا تقتلع مشاعر عدم اليقين من جذورها. فبعد التّعامل مع كلّ شماعة، يجب العثور على أخرى.

فيما يتعلّق بالجانب المجتمعيّ لهذه الجماعات، يبدو أنّها تشترك في الطّبيعة العابرة للتّشكيلات القبليّة المعاصرة الّتي نوقشت أعلاه. إنّها تشكيلات ذات قضيّة واحدة تتشكّل وتذوب بطريقة سائلة مثل أيّ شيء آخر في السّياق الحديث السّائل. يُستخدم مصطلح «جماعة غرفة المعاطف» في كتاب **الحداثة السّائلة** لوصف كيف تتشكّل هذه الجماعات حول عرض واحد، على غرار رواد المسرح الّذين يجتمعون في مكان واحد (المسرح) لمشاهدة حدث ما والّذين يمكن حساب عددهم من خلال عدد الشماعات الّتي يعلقون عليها معاطفهم في حجرة تغيير الملابس. هذا التّغيير في المصطلحات يلفت الانتباه إلى العقلية الواحدة التي يقتسمها أولئك الأشخاص الّذين يجتمعون بهذه الطّريقة؛ فهم مثل مرتادي المسرح، يتمّ أسر

انتباههم وتوجيهه نحو العرض الواحد الّذي يُلعب على المسرح في ذلك الوقت:

«تحتاج جماعات غرفة المعاطف إلى عرض يناشد مصالح متماثلة راقدة في أفراد مختلفين، ومن ثمة يجمعهم جميعا لفترة من الوقت عندما يضعون جانبا بشكل مؤقت المصالح الأخرى- تلك الّتي تفرّقهم بدلا من أن توحّدهم... إنّ العروض، باعتبارها مناسبة توجد فيها جماعة غرفة المعاطف لوقت قصير، لا تصهر ولا تمزج الاهتمامات الفرديّة في «مصلحة جماعيّة»؛ لا تكتسب الاهتمامات المعنيّة خاصية جديدة بمجرد جمعها معًا، ولا يستمرّ وهم المشاركة الّذي يمكن أن يولّده العرض لفترة أطول بكثير من الإثارة التي يولّدها العرض. لقد جاءت العروض لتحلّ محلّ القضية المشتركة لعصر الحداثة الثّقيلة/ الصّلبة/ الآلية...»[333]

بالنّسبة إلى باومان، تُستخدم هذه الأنواع من التّشكيلات الاجتماعيّة لنشر الطّاقات الاجتماعيّة وتبديدها بدلا من دمجها في شكل جماعة تسعى إلى إعادة إنتاجه أو استبداله.

يستكشف باومان هذه الأفكار بشكل أعمق في كتابه **الجماعة: البحث عن السلامة في مجتمع غير آمن**، لكن هذه المرّة تحت علامة «الجماعة الجماليّة»، حاذيًا حذو كانط. تُقدَّمُ الجماعة الجماليّة كنقيض للجماعة الأخلاقيّة القائمة على التزامات طويلة الأجل وحقوق دائمة يمكن بدورها استخدامها أرضيةً للتّخطيط للمستقبل. إلا أن

(333) Bauman, *Liquid Modernity*, p. 200.

الجماعة الجماليّة هي الجماعة التي تعتمد على الإيديولوجيا الاستهلاكية المفترسة: فجميع الالتزامات قصيرة الأجل وعرضة للزّوال، والجماعة نفسها كيان سائل من حيث الأهداف والتّكوين. ولّما كانت هذه الجماعة تركز على الحرّيّة الفرديّة، كان من الضروري أن تكون مفتوحة بما يكفي للانضمام إليها ومغادرتها في أيّ لحظة.

امتدادا لفكرة جماعة غرفة المعاطف، يناقش باومان دور صناعة التّرفيه في خلق العروض وعبادة الشّخصيّة الّتي يمكن أن تتشكّل حولها هذه الجماعات. يرتبط ذلك بالنّقاط الواردة في الفصل الثّالث حول البحث عن نماذج يحتذى بها للتّعويض عن مسؤوليّة الفرد عن تنظيم حياته. يمكن القول بلغة الحداثة السّائلة إن نموذج الدّور التّرفيهيّ يبدو هو المحور المثاليّ الّذي يمكن أن تتشكّل حوله هذه الحركات:

«لخدمة هذا الغرض، يجب أن تكون الأصنام متألّقة بما يكفي لإبهار المشاهدين، وهائلة بما يكفي لملء المسرح بكل أجنحته. لكن يجب أن تكون سريعة التبخر ومتنقّلة أيضا- لذلك تختفي سريعا وراء أجنحة الذّاكرة وتترك المسرح شاغرا لحشد من الأصنام المحتَمَلين الّذين ينتظرون دورهم».[334]

باختصار، إنّ نوع المؤانسة الاجتماعيّة الّتي يعدّها باومان منبثقةً من الحداثة السّائلة وخصخصة عدم اليقين يخصّ جماعات ذات قضيّة واحدة سريعة الزوال. يُكوِّنُ الأفراد المتمايزون في هذه

(334) Bauman, *Community*, p. 69.

الجماعات همومهم المجمَّعة ويعلّقونها على قضيّة عامة يمكنهم أن يتّحدوا في مواجهتها، أو على ظاهرة تنتجها صناعة التّرفيه، رغم أنّها يمكن أن تكون الحالة نفسها الّتي يتبنّى فيها المشاهير القضايا ويغلّفونها بعبادة الشّخصيّة. ليست هذه الجماعات طويلة الأجل وليست لديها التزامات أخلاقيّة؛ ولكن لديها، من منطلق النّزعة الاستهلاكيّة، «روابط لا تترتب عليها نتائج».[335]

يمكن للمرء أن يشير إلى تشابه من بعض النواحي بين أنواع الجماعات التي تصفها في الآن ذاته فكرةُ القبليّة الجديدة وفكرةُ «العلاقة الخالصة» عند باومان وغيدنز. وفقًا للفكرة الأخيرة، تعتمد العلاقة الحميمة كلّيًا على نفسها ويتوقّف استمرارها على الإشباع الّذي تحققه الأطراف المعنيّة. إنّ الرّوابط في العلاقة الخالصة روابط طوعيّة تماما وتُقام مع أفراد مختارين بحرّيّة. بالنّسبة إلى غيدنز، يمكن أن تكون العلاقة الخالصة دائمة وثابتة، وهذا ما يجعلها مختلفة عن الأشكال المعاصرة للجماعات الّتي ناقشناها. إلا أنني أعتقد أنّ شروطها متشابهة. إنها تقوم كلّها على فكرة أنّ إشباع الفرد شرط أساسيّ لجميع الرّوابط الاجتماعيّة أو الحميمة الّتي يمكن حلّها في أيّ لحظة إذا لم يتمّ الوفاء بالشّروط السّابقة. هكذا فإنّ العلاقات، سواء كانت روابط حميمة بين شخصين أو روابط اجتماعيّة أوسع، قابلة للذّوبان بطبيعتها ويمكن استبدالها بسهولة. إننا نعرف أنّ لدينا دائما خيارات أخرى. لذلك تُعاش الحياة

---

(335) Ibid. p. 71.

الاجتماعيّة من خلال التّسوق والإيديولوجيا الاستهلاكية. وتخضع الرّوابط الاجتماعيّة اليوم للتّقادم المخطّط له. وممّا لا شك فيه أنّ ذلك يرتبط أيضا بالحركية المتنامية التي بسببها لا تستطيع روابط دائمة، مهما كانت درجة طول عمرها، أن تُقام إلاّ إلكترونيًّا من عدد من المواقع المختلفة في العالم؛ لذا من المحتمل ألا نظل بجانب الأشخاص الّذين نلتقي بهم وجها لوجه لفترة طويلة، ومن ثمة قد لا يكون لدينا ما يكفي من الوقت للاستثمار الاجتماعيّ فيهم.

3. فلسفة الزّمانيّة العصبيّة

إليكم مقطعين من كتاب نيتشه **ما وراء الخير والشّر**:

- «يجب عَدُّ الجزء الأكبر من التّفكير الواعي نفسه أنشطةً غريزيّة، بما في ذلك التّفكير الفلسفيّ نفسه... ليس 'الوعي' بأيّ حال من الأحوال النقيض القاطع لما هو غريزيّ: فالغرائز توجه خفيةً معظم التّفكير الواعي للفيلسوف وتصبّه في قنوات معيّنة».[336]

- «لقد فعلت ذلك، تقول ذاكرتي. لا يمكنني أن أكون قد فعلت ذلك، يقول كبريائي، ويظلّ مصرًّا على رأيه. وتستسلم الذّاكرة في نهاية المطاف».[337]

---

(336) Nietzsche, 'Beyond Good and Evil', in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 201.
(337) Ibid, p. 270.

يستشهد فرويد بهذا المقطع الأخير باعتباره التّوصيف الأكثر شمولا وإثارة للإعجاب لتأثير العوامل العاطفيّة على الذّاكرة.(338) فكلاهما مثال جيّد على التناوب الأصليّ المشترك بين الواعي واللاّواعي، حيث يعملان من اتّجاه إلى آخر مع كلّ انتقال. تؤثّر المثيرات اللاّواعية والعاطفيّة على التّفكير الواعي على أعلى المستويات، ويشكّل العقل الواعي الذّاكرة ويعيد تشكيلها. ترتبط فكرة الزّمن بذلك بما أنّ التّغيير يفترض مسبقا فكرة الانتقالي. يتمّ التّعبير عن الزّمانيّة على المستوى الواعي بواسطة السّرد كما رأينا سابقا، لكن من الصّعب استكشاف نظريّة للزّمن خاصة باللاّوعي ثمّ ربطها بالأولى.

لدينا هنا مشكلة يمكن ربطها مرّة أخرى بالموادّ الّتي تمّت تغطيتها في الفصل الأخير. هناك كان يتخفى في الخلفيّة سؤال كيف يمكن للإنسان أن يفكر بطريقة أصيلة بما أن البيئة تؤثر في كلّ من العقل الواعي والانفعالات. يمكن أن نعدّ ذلك مسألةً تتعلق بتغيير نفسيّ على المستوى الاجتماعيّ-المجالي. وسيتعيّن علينا الآن معالجة مسألة التّغيير على المستوى الزّمني للجهاز العقليّ.

اقترح أوغسطين ثلاثة مستويات زمنيّة: حاضر الأشياء الماضية (الذّاكرة)، وحاضر الأشياء الحاليّة (الإدراك المباشر) وحاضر الأشياء المستقبليّة (التّوقع).(339) إن لهذه المستويات واقعًا عقليًّا

(338) Freud, *The Psychopathology of Everyday Life*, p. 198 fn 1.

(339) Augustine, *Confessions*, p. 235 (ch. XI xx, 26).

جوهريًّا وتنتمي عمليات الإدراك والمقارنة والحساب لديها إلى عالم الوعي.[340] يتّفق هذا الطرح مع المفهوم الكانطيّ للزّمن باعتباره مقولة عقليّة وإدراجه على يد فرويد في العمليّة الثّانوية لما قبل الوعي بوصفها إحدى الطّرائق الّتي يتشكل بها الفكر بفعل تأثير العالم الخارجيّ.

يمكن فهم الزّمن في علاقته باللاّوعي من خلال مفهوم المدّة الزمنية الخالصة لبرغسون. جادل هذا الأخير بأنّنا نتصوّر الزّمن بطريقة مجالية على أنّه خطّ متصل من اللّحظات المنفصلة[341] تربط فيما بينها سببيةٌ تتقدم إلى الأمام. لا تزال عملية إضفاء الطابع المكانيّ هذه تُشبِّع الوصفَ المعاصر بالاستعارة ما بعد أينشتاينية المتمثلة في السّفر عبر الزّمن باعتباره بُعدا رابعا. وفي المقابل، تقاوم فكرة المدّة الخالصة عملية إضفاء الطابع المكاني بافتراض سلسلة من التّغييرات النّوعيّة الّتي تتحلّل في بعضها البعض وتتخلّل بعضها البعض. لا تزال فكرة المدة الخالصة تتضمن الحركة كما هو الحال في الاستعارة الخطّيّة، لكنها لا تتضمن لحظات متسلسلة. فبدلا من اعتبار الذّات سلسلة من الحالات المتمايّزة التي ترتبط فيما بينها بسلسلة سببيّة أحاديّة الاتّجاه، والّتي يجادل برغسون بأنّها حتميّة، يجب أن نتصوّر الذّات تدفّقًا لا ينقطع من الأفعال الّتي تنبجس من الكلّيّة وليس مجرّد رابطٍ سابقٍ في السّلسلة السّببيّة. تمثل هذه الأفعال

(340) Ibid. ch. XI xiv, 21

(341) Bergson, *Time and Free Will.*

في رأي برغسون ممارسة للإرادة الحرّة.

ترتبط فكرة الذّاكرة الخالصة بفكرة المدّة الخالصة.74 يرى برغسون أنّ الذّاكرة هي النقطة التي يتفاعل فيها العقل والجسد. هناك من جهة آليات وعادات حركيّة؛ إنها لا تشمل تمثيلًا عقليًّا للماضي وإنما فقط استجابةً جسديّة خالصة مكتسَبة. وتوجد خارج هذه الآليات الذّاكرة الخالصة، وهي تسجيلٌ كلّي تحت واعٍ لجميع أحداث الحياة الّتي لها طبيعة روحيّة محايثة، والتي توجد خارج الدّماغ ولكنّها قادرة على التسرب إليه. وعلى الرّغم من أن برغسون يتبنى الثنائية، إلا أنّه يختلف عن الآخرين في هذا الصّدد بكونه يرى أن وِحدة العقل (بوصفه ذاكرة خالصة) والمادّة تحدث على المستوى الزّمنيّ للمدّة الزمنية الخالصة وليس على المستوى المكانيّ، كما هو الحال مع الغدّة الصنوبريّة الدّيكارتيّة على سبيل المثال. توصّل برغسون في كتابه الأخير **المادّة والذّاكرة** إلى رأي مفاده أنّ ما يكمن وراء مفهوم المدّة الزمنية هو أنّ الماضي موجود بطريقة واقعية مثل الحاضر. فكلّ فعل حاضر يحتوي في داخله على تراكم الماضي بوصفه ذاكرة في اللاّوعي في ذاته. لم يكن اللاّوعي لدى برغسون أكثر من هذا الخزان الافتراضيّ الواسع للذّاكرة.(342)

يمكن أن يوفّر مفهوما المدّة الزمنية الخالصة والذّاكرة الخالصة طريقة لتصوّر الزّمن في علاقته باللاّوعي. تسمح تجارب ليبيت بإعادة مفهمة السّؤال العصبيّ للتّفاعل بين الواعي واللاّواعي ليس

(342) Bergson, *Matter and Memory.*

على المستوى المكانيّ وإنما على المستوى الزّمنيّ: ليس «أين» في الدّماغ، ولكن «متى». يبدو أنّ الرسم الارتجاعي لخريطة الإدراك الواعي الّذي يحدّده ليبيت يؤشكل خطاطةً سرديّةً خطّيّةً مباشرة، ويمكن أن تكون الزمانيّة غير الخطيّة عند برغسون بديلا لذلك. (ومع ذلك، يتضمن هذا الأخير خطر الدّائريّة ؛غياب الأصالة الّذي سيتعيّن علينا معالجته في الوقت المناسب). تشير التجارب التي أجراها غازانيغا ولودو على الصبي ب. س. إلى الطبيعة المكانيّة للوعي. إنه يشتغل بواسطة الرّموز واللّغة، المنتشريْن بطريقة سرديّة خطّيّة، أثناء سعيه إلى تماسك الحياة العقليّة. ثمّ يتمّ إسناد ذلك على الأفعال التي أطلقها اللاّوعي الذي لا يسعى إلى فهم العالم الخارجيّ بالطّريقة نفسها. إنّ الطّبيعة الارتكاسية للاّوعي، الذي يشتغل وفق استجابات حركيّة، تعني أنّه لا يستخدم عملية إضفاء الطابع المكاني بمعناها البرغسونيّ، بالطّريقة السّرديّة نفسها الّتي يستخدمها الوعي. كما لا يوجد إحساسٌ بالخطّيّة الزّمانيّة خلف العملية الارتكاسية الخالصة.

إذا كان من الممكن القول إنّ للاّوعي «محتوى» عقليًّا، غير الاستجابات النّمطيّة الّتي هي عصبيّة-جسديّة بحتة، فسيكون في شكل ذاكرة. يستخدم كونولي الصورة غير الكرونولوجية لـ«صفائح الماضي» عند دولوز[343] لتوضيح كيف يمكن رؤية الذّاكرة وهي تشتغل خارج الخطّيّة:

---

(343) Deleuze, *Cinema 2*, pp. 95–122.

«يتمثل أحد الأشكال الّتي تكتسيها في مجموعة من الذّكريات الافتراضيّة سريعة التّعبئة، مجمَّعةٍ وفق ترتيب غير كرونولوجي من فترات مختلفة في حياتك عندما تواجه مثلا وضعية مزعجة. على سبيل المثل، أن تسمع رجلا يمشي خلفك بخطى حثيثة في شارع مظلم في المدينة. يمكن أن تعبّئ بسرعة ذكريات افتراضيّة من أحداث مختلفة في مرحلة البلوغ والطّفولة والمراهقة لمساعدتك على تنظيم إدراكك ورد فعلك العملي. وبما أنّ الذاكرة تأخذ شكل صفيحة افتراضيّة، فإنّها لا تصبح تذكّرا صريحا».[344]

في مثل هذه المواقف المشبَّعة عاطفيّا، يكون ردُّ الفعل الذي يطلقه الفرد عبارة عن تجميع للذّاكرة الافتراضيّة من لحظات مختلفة في ماضيه الّتي تحوم تحت الوعي، خالقةً بذلك نمطًا عاطفيّا يتمّ فيه نشرُ ردود الفعل الواعية والجسديّة. يمكن رؤية هذا التّجميع للذّاكرة الافتراضيّة من خلال مفهوميْ المدّة الزمنية الخالصة والذاكرة الخالصة عند برغسون. لكن يجب أن ننتبه إلى أنّ دولوز استخدم الذّاكرة بنفس المعنى الذي استخدمه بها برغسون، إذ وضعها على المستوى الافتراضيّ وليس على المستوى الفعليّ، قاذفًا بها خارج العالم المادّيّ. ومع ذلك، يمكننا تجسيد هذا المفهوم في آثار الذّاكرة العصبيّة وفي تصلّب المسارات العصبيّة بمرور الوقت.

بالنّظر إلى مرونة التّوصيلات الكهربائيّة النّاشئة عن أجهزة الدّماغ الرّطبة، تُطوى صفائح الماضي ويُعاد طيُّها في بعضها البعض

(344) Connolly, *Neuropolitics*, p. 97.

استجابة للوضعيات الحاليّة والتّفاعل بين الوعي واللاّوعي. ويخلق ذلك ارتباطات جديدة بين ذكريات متباينة من مراحل مختلفة في حياة المرء والّتي يمكن استخدامها مرة أخرى في الوضعيات المستقبليّة. يمكننا أن نرى هنا مفهمة أوغسطين لثلاثة مستويات زمانيّة موجودة كلّها في الزّمن الحاضر. يمكن أن ننظر إلى التغيير في الذّاكرة على يد الفكر الواعي الحالي أو الارتباط بالوضعيات الحاليّة وكأنّه تغيير في حاضر الأشياء الماضية عند أوغسطين. لم يتغيّر شيء باستثناء التّصوّر الحاليّ لما حدث وإسقاطه المتغيّر في المستقبل.

كما هو موضَّح أعلاه، فإنّ استخدام المدّة الزمنية الخالصة غير الخطّيّة لبرغسون وتأثير الفكر والفعل الحاليين من خلال تجمّعات الذّاكرة الافتراضيّة يمكن أن يُدخل درجة غير مرغوب فيها من الدّائريّة في العمليات العقليّة. لقد برزت هذه الدّائريّة من قبل في الوعي الارتجاعيّ عند يبيت والعلاقة بين الفكر الواعي والعاطفة والبيئة الاجتماعيّة. هل ندور في حلقة مفرغة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فماذا يعني ذلك بالنّسبة إلى الأصالة في الفكر والإرادة الحرّة؟

4. هل أنت عالق في لحظة لا يمكنك الخروج منها؟

من شأن دائريّة الفكر أن تحول دون بناء مفاهيم جديدة ومبتكَرة، وتستبعد بذلك أيّ إمكانات سياسيّة نقدية. ومن شأن نمط التّفكير السّرديّ القائم على الخطّيّة أن يتغلّب على هذه المخاوف، لكن هذه

المفاهيم، كما رأينا، تركّز كثيرا على دور الوعي علاوة على مواجهة العقبات الّتي تضعها ثقافتنا الخلفيّة للنزعة الاستهلاكية، وما بعد الحداثة بشكل عامّ، والّتي تدفع نحو المجزَّأ والعرضيّ. تطرح الخطّيّة الخالصة، في التّصوّرات السّرديّة نفسها، مشكلات بسبب ضرورة أن يعتمد المفهوم السّرديّ للذّات على الذّاكرة والثّقافة. إن هذه «الإحالات إلى الماضي» الثّابتة، الضروريّة لكي يُظهر السّرد شكلًا من التّماسك على مرّ الزمن وفي السّياق الاجتماعيّ الذي يكون فيه في متناول فهم الآخرين، تقدّم مرّة أخرى درجة معيّنة من الدّائريّة.

يمكن العثور في التكرار من خلال التّوليف السّلبيّ عند دولوز على مجموعة من المفاهيم الّتي قد تساعد على التقريب بين أفكار الدّائريّة والأصالة دون تفضيل الوعي والسّماح بدور أساسيّ للذّاكرة والعاطفة والعمليات اللاّواعية.

لّما كان دولوز معجبًا ببرغسون، فإن كتابه **الاختلاف والتّكرار** يدافع من جهة عن رؤية ثنائيّة للواقع. فالواقع لا يتكوّن فقط من أشياء فعليّة، ولكن أيضا من عالم افتراضيّ يوجد وراء الواقعيّ. يتكوّن العالم الافتراضيّ من الصّيرورات أو الكثافات الخالصة. ينصبّ التّركيز في هذا الجانب من الواقع على العمليات أكثر منه على الأشياء الملموسة. إنه انشغال يخترق الكتاب برمته ويجعل دولوز مفيدا جدّا في السّياق الحاليّ. إن الشيء الفعليّ يعبّر عن صيرورات الافتراضيّ أو كثافاته الخالصة، ويرتبط الافتراضيّ بالفعليّ بواسطة

الأحاسيس الّتي يختبرها فردٌ يدخل في اتصال بشيء فعليّ. إنّ وجود عالم من العمليّات والصّيرورات السّائلة، الّتي لم تُفعَّل أو تُقوَّى في هذا العالم، أمر مهمّ بالنّسبة إلى دولوز ليكون قادرا على تفسير لماذا ما يزال بمقدور الدّائريّة إنتاج الأصالة.

يحدّد دولوز ثلاث عمليات تكرار تسمح للافتراضي والفعليّ بتحديد بعضهما البعض. إن التّكرار هو ما يسمح للأشياء الفعلية باكتساب الثّبات في العالم الّذي يمكننا إدراكه، وللكثافات في العالم الافتراضيّ بالدّخول في علاقة مع ببعضها البعض. ترتبط دورات التّكرار الثّلاث أيضا بثلاثة توليفات زمنيّة، ممّا يساعد على تفسير كيفيّة حدوثها. إن التّكرار الأوّل هو العادة. فما نتصوّره على أنّه «ذاتنا» يكتسب الثّبات من خلال التّكرار المستمرّ للأحداث النّفسيّة والسّلوكيّة الصّغيرة. يذهب دولوز إلى أنّه يتم في تكرار العادة توليف الماضي أو إدغامه في الحاضر باعتباره سلوكًا موجّهًا نحو المستقبل. ويُعدُّ هذا التّوليف سلبيًّا لأنّه يحدث في العقل وليس عمليّة نشيطة يقوم بها. يفسّر دولوز ذلك بالاستعانة بفكرة هيوم القائلة بأنّه في سلسلة من AB، AB، AB، يكتسب العقل عادة توقّع B بعد A، لأنّه عندما يحدث A يحتفظ به في العقل عندما يظهر B. إلا أن هذا الاحتفاظ ليس عمليّة نشطة، مثل توليد الذّاكرة، بل إنه عملية سلبيّةً، حيث تتمّ مماثلة العقل في هذه الحالة بلوحة فوتوغرافيّة تحتفظ بصورة A عندما ظهور B. (يمكننا أيضا أن نتذكّر استخدام فرويد لصورة المفكّرة الصّوفيّة ليوضح الآثار اللاّواعية،

واستخدامه، على المستوى الأكثر مادّية للاّوعي، لصورة المياه الجارية في القنوات). يبدأ العقل بفضل التّكرار في توقّع حدوث B بعد A لأنّه يقوم بتوليف جميع الحالات السّابقة لحدوثهما عند الظهور الحالي لـA.[345] يعتقد هيوم أن الخيال هو الوظيفة الّتي تربط أعضاء السّلسلة في توقّع أو عادة. بينما يعتقد دولوز أن الخيال، «أو العقل الّذي يتأمّل في حالاته المتعدّدة أو المجزّأة»، يؤدّي الدّور الأكثر راديكاليّة المتمثّل في استنتاج شيء جديد، اختلاف، من التّكرار.[346] يوجد بين كلّ تكرار وتكرار عدد لا يُحصى من الاختلافات، وبما أنّ نظام التّكرار هذا يشتغل بمثابة إدغام للزّمان (الماضي والمستقبل) في اللّحظة الحاليّة، فإنّ هذه الاختلافات أيضا سيتمّ توليفها في التّوقّع أو العادة. إنّ عمليّة اكتساب العادة عمليّة غير واعية أقرب إلى التشريط السّلوكيّ منها إلى تكوين الذاكرة:

«ولذلك فإن هذه الآلاف من العادات الّتي نتكوّن منها... تشكّل المجال الأساسيّ للتّوليف السّلبيّ. لا يتمّ تعريف الذّات السّلبيّة ببساطة بقابلية التشرّب- أي بالقدرة على تجربة الأحاسيس- بل بالتّأمّل الإدغامي الّذي يشكّل الكائن الحيّ نفسه قبل أن يشكّل الأحاسيس».[347]

يمكن ربط هذا التّصوّر مجدّدا بالموادّ الواردة في الفصلين الأوّل والثّالث نظرا إلى أن التّوليف السّلبيّ الّذي يشكّل العادة يمكن عدُّهُ

(345) Deleuze, *Difference and Repetition*, pp. 70–1.

(346) Ibid. p. 76.

(347) Ibid. p. 78.

إقامةَ مساراتٍ عصبيّة وتخضيبَ بعض الأفعال/ الأشياء/ الوضعيات بعلامة جسديّة يُعاد تنشيطها في لقائها التّالي. إنها تشكل الأنظمة الّتي تقوم عليها الذّوات «اليرقيّة» الّتي وصفها دولوز بأنّها ذوات متحلِّلة.

بينما يتعلق التّوليف الأوّل للزّمن باللّحظة الحاليّة المتّصلة بالأمام والخلف، ينطوي التوليف الثّاني على الاتّصال بين الحاضر والماضي من خلال مرور الأوّل إلى الثّاني. يرتكز كلّ من التّوليف السّلبي للعادة، والتّوليف النشط لتكوين الذّاكرة الّذي تتشكّل فيه الآثار الذّاكرية لما حدث للتّوّ في الوقت الحاضر، على توليف سلبيّ في الذاكرة. ويستخدم هذا التّوليف السّلبيّ الثّاني الماضي الخالص عند برغسون بمثابة وسيلة ليفسّر كيف يصبح الحاضر ماضيا. فلكي يصبح الحاضر ماضيا، يجب أن يحتوي مسبقًا على عنصر من الماضي. وعندما يمرّ الحاضر، يصبح جزءا من الماضي الخالص الّذي سيكون جزءا من أيّ لحظة حاضر مستقبليّة (ما دام يجب أن يحتوي أيّ حاضر على عنصر من الماضي). لذلك فإنّ الماضي الخالص برمته، الّذي يتضمّن جميع اللّحظات الّتي لها ماض، يشكّل جزءا من أيّ لحظة حاضرة؛ إذ يتمّ توليفه في الوقت الحاضر. وكما هو الحال في التّوليف السّلبيّ للعادة، فإنّ اللّحظة الحاليّة هي إدغام. لكن بدلا من أن يكون التّوليف الثّاني للذّاكرة إدغاما لأحداث منفصلة، فإنه إدغام للماضي الخالص برمّته الّذي يشكّل جزءا لا يتجزّأ من الحاضر.[348]

---

(348) Ibid. pp. 81–2.

ينتقل دولوز إلى مناقشة التّكرار في الحياة الذي يستخدمه لإظهار كيف يمكن الحفاظ على الاستمرارية من خلال تعاقب اللّحظات المنفصلة. فكلّ لحظة حاضرة تعيد الماضي، وهي عمليّة لا يتمّ تصوّرها على أنّها عزم، بل على أنّها قدر:

«يقتضي ذلك... أن توجد بين لحظات الحاضر المتعاقبة اتّصالاتٌ غير قابلة للتّحديد، وأفعال عن بعد، وأنظمة إعادة، ورنين وصدى، وفرص موضوعيّة، وعلامات، وإشارات، وأدوار تتجاوز المواقع المكانيّة والتّعاقب الزّمنيّ... إنّ ما نعيشه إمبيريقيًّا على أنّه سلسلة من لحظات الحاضر المختلفة من وجهة نظر التّوليف النّشط هو أيضا التّعايش المتزايد باستمرار لمستويات الماضي داخل التّوليف السّلبيّ».[349]

يمكن إبراز الفرق بين العزم والقدر باستخدام المفهوم البوذيّ للنشوء التّابع. إنّها عمليّة صيرورة نفسيّة وأخلاقيّة، تُقدّم في شكل سيرورة من اثنتي عشرة خطوة تؤدّي عبر الوعي إلى استشعار شيء ما والتّشبّث بهذا الإحساس الّذي يسبّب تغييرات في حياتنا العقليّة ووعينا. هكذا يصبح الفعل المتكرّر عادةً، وتصبح العادة صلبةً في شخصيّة معينة، وسيضع الشخص بفضل هذه الشخصيّة نفسه في وضعيات معيّنة (في قدر). هذه العمليّة حتميّة لأنّ كلّ خطوة من الخطوات الاثنتي عشرة تعتمد على سابقتها، ولكن هناك دائما مجال لنتيجة أخرى غير الخطوة التّالية. يمكن القول بالاصطلاح البوذيّ

(349) Ibid. p. 83.

إن التّدخّل الأكثر أهمّيّة سيكون هو قطع الرّابط بين الاستشعار والاشتياق المتكرّر إلى شيء أو إحساس، ومن ثمة عدم السّماح للعادة بالتّشكّل. يرى دولوز بدوره أنّ التّوليفات السلبيّة للعادة والذّاكرة تحدّد اللّحظة الحاليّة؛ لكن يمكن إعادة تشكيل الماضي من خلال الاتّصال بالماضي الخالص عبر الذّكريات. يختلف ذلك عن الصعود الطوعي للذّاكرة إلى سطح التّوليف النّشط الّذي يعيد اللّحظات الماضية. إنّه بالأحرى آليّة لا طوعية (يستشهد دولوز بتذكر بروست لكومبراي) تنظر من خلف اللّحظات الماضية إلى الماضي الخالص، وتشغّل (بدلا من إعادة تشغيل) الماضي في شكل لم يكن موجودا في الواقع أبدا. ومن ثمّ يمكننا جعل ماضينا مرِنًا وتغيير أساس اللّحظة الحاليّة. وصحيح أيضا أنّه على الرّغم من أنّ الحاضر مشروط بالماضي، تُعرَضُ دائما جملة من الخيارات ويمكن من خلالها القيام بمجموعة من ردود الفعل على أيّ وضعية معطاة.

هكذا يتمّ إنتاج المستقبل عن طريق التّوليف السّلبيّ الثّالث والتّكرار. فعلى الرّغم من أنّ الماضي موجود في كلا التّوليفين السّابقين بصفته عادة وفي الماضي الخالص بصفته ذاكرة، إلاّ أنّ التّوليف الثّالث يحتوي على تصدّعٍ لكمال الشّكل الدّائريّ السّابق وهذا التصدع هو ما يسمح بخلق المستقبل الجديد. يمكن أن نستحضر مفهوم الافتراضيّ لمساعدتنا على تفسير ذلك. فحتّى وإن كانت اللحظة الحاليّة مشروطة بشكل أساسيّ بالعادة والذّاكرة، لا تزال لدينا إمكانيّة الارتباط بشكل مختلف بكلّ ذاكرة أو عادة في ظلّ

الظّروف الحاليّة. ونظل بفضل هذه العلاقة المختلفة نعيد باستمرار تشكيل محتوى الذّاكرة، ونعيد تشكيل العادات، ونخصّبهما معًا بأصداء عاطفيّة جديدة. يمكن استخدام صفيحة الماضي للجمع بين ذكريات مختلفة بطرق جديدة، ممّا يخلق مُلصَقَةً مختلفة تحوم تحت الوعي مباشرة بوصفها أساسا للفعل.

يمكن استخدام مثال من الفصل الأخير لتوضيح ذلك. في التجربة التي أجراها داماسيو على ديفيد، تمكّن الأخير من اختيار صورة الباحث الّذي كان أكثر لطفا معه في ثمانين في المائة من المرات. فمن ناحية، يوضّح ذلك العلامات العاطفيّة الّتي تركتها تفاعلاتهما من خلال التّوليفات السّلبيّة للعادة، ثمّ تصلّبها في الذّاكرة. إن هذه التّوليفات أمثلة جيّدة على السّلبيّة لأنّ ديفيد كان غير قادر بشكل أساسيّ على تركيب التّجارب بشكل نشط لتشكيل ذكريات جديدة. لكن بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن نقترح أنّ معدّل اختيار ديفيد كان سيكون مئة في المئة بدون التّوليف الثّالث. فلو كانت اللّحظة الحاليّة لكل اختيار قائمة على التّوليفين الأوّلين، لما كانت هناك فرصة لأن تؤدّي عادات التّفاعل والماضي الخالص الذي تسهله إلى التّعرّف على الباحث الودود. يسمح التّوليف الثّالث بحدوث كسر في هذه الدّائرة الذي جعل من الممكن وجود هامش الخطأ البالغ عشرين في المئة الّذي أظهره ديفيد. كان من الممكن صنع صفائح ماض مختلفة في التّوليف الثّاني، ومن ثمة تغيير كلّ صفيحة منها في سلسلة الاختيارات المتكّررة. يمكن أن نضيف تلك الإمكانية إلى إمكانيّة

حدوث ردود فعل مختلفة على صفائح الماضي نفسها من خلال علاقات مختلفة مع الكثافة الافتراضيّة في كلّ سلسلة. يمكن القول على مستوى عميق إنّ ما يتكرر بالنّسبة إلى دولوز ليس هو الشيء نفسه، بل إمكانيّة الاختلاف. مكتبة سُر مَن قرأ

تجدر الإشارة إلى أنّ دولوز نفسه لم يكن يقبل ربط مشروعه بالبحث «العلميّ»، لأنّ العلم بالنّسبة إليه لم يقدم معالجةً كاملةً للواقع.[350] فالعلم حسب دولوز لا يعمل إلاّ في مجال العالم الفعلي، متجاهلا بذلك ضرورة المجال الافتراضيّ الّذي يفترض أنّه يفسّر التّغيير. ومع ذلك، هناك روابط محدّدة بين المفاهيم المبيَّنة أعلاه والموادّ الّتي تشكّل لبّ هذا الكتاب.[351]

من جهة، هناك الطّبيعة اللاّواعية للمستويات الثّلاثة للتّوليف السّلبيّ. ليس الوعي الفرديّ بالنسبة لدولوز فاعلًا رئيسًا في تشكيل الهويّة ولا يحظى بأهمية بالغة في عمله. بالفعل، بالنّظر إلى أنّ كتاب **الاختلاف والتّكرار** ليس كتابًا في فلسفة العقل وإنما هو دفاع عن رؤية معيّنة للواقع برمّته، فإنّ التّوليفين الأوّلين (العادة والذّاكرة) لا يجب بالضّرورة أن يحدثا في العقل على الإطلاق، ولكن يمكن أن يشيرا إلى أيّ عملية. ومع ذلك، يمكن تطبيقهما بشكل مفيد على العقل البشريّ. في التّوليف الأوّل، تؤدّي السّلسلة المتكرّرة إلى

---

(350) للاطلاع على تحليل أشمل لمصادر رؤية دولوز للاّوعي، انظر كتاب كيرسليك الممتاز، Kerslake, *Deleuze and the Unconscious*.

(351) للاطلاع على الكيفية التي عالج بها دولوز فكرة العاطفة بلغته الخاصّة، انظر Massumi, 'The autonomy of affect', in *Parables for the Virtual*

وضع مسارات عصبيّة معيّنة وتعزيزها. إن مفهوم السّلبيّة مفيد بشكل خاصّ في هذا الصّدد عندما نتذكّر مقدار المعالجة اللاّواعية الّتي تجري تحت الإدراك الواعي. فمعظم معلوماتنا الحسيّة يتمّ التّوليف بينها بشكل سلبيّ وإشباعها بعلامات عاطفيّة. يمكن أن تصبح هذه الأخيرة عمليات غير واعية وآليّة وعمليات روتينية فرعيّة يتمّ تنفيذها استجابةً لوضعيات معيّنة.

بالمثل، يمكن أن يوضّح التّوليف الثّاني كيف تقوم كلّ لحظة حاليّة على أساس كلّ اللحظات السابقة. ففي كلّ مرة يصدر عنا ردُّ فعلٍ ما بوعي أو دون وعي، أو تخطر ببالنا فكرةٌ عشوائيّة، فإن ذلك يكون نتيجة لكلّ ما حدث من قبل: بناء المسارات العصبيّة، والإرث البيولوجيّ والغريزيّ. عندما قدمنا الإحالة الارتجاعية للوعي لأوّل مرّة في الفصل الأول، قدمنا مثالًا على ردّ الفعل وهو سحب المرء يده من النّار عند احتراقها، ثمّ الشّعور بإحساس الألم (يمكن للمرء أن يفكّر أيضا في فقدان التّوازن، واستعادته، والشّعور بالخوف العابر المندفع، ثم التّفكير بينه وبين نفسه «كدت أحترق»). وضحنا في تلك المرحلة أنّه ليس من المفيد لنا أن نكون مضطرين إلى المرور بعمليّة حوسبة واعية أوّلا قبل أن نسحب أيدينا. وإلاّ كنّا لنتلقّى حروقا أشدّ بسبب الوقت الضّائع. إنّ دمج دولوز للماضي الخالص في التّوليف الثّاني يشير إلى الأساس العميق والمركّب للغاية لهذا الفعل الخاطف. إن الشّحذ البيولوجيّ للألياف العصبيّة من فئة ج، والكيمياء العصبيّة، والموادّ الكيميائيّة الحاملة

للرّسائل في مجرى الدّم، وردّ فعل العضلات والتّحكم على مرّ العصور يمكن جمعها مع المعرفة الغريزيّة لخاصية الحرق التي تميز النار الّتي اكتسبها المرء على مدار حياة من التّأصّل التّجريبيّ والثّقافيّ الفرديّ، بصرف النّظر عن أيّ ردّ فعل وراثيّ متجذّر في العمق (مثل الخوف من الظّلام أو الضّوضاء الآتية من الخلف). تأسست كل هذه الخصائص بدورها على تباينات بيئيّة طفيفة تسبّبت في حدوثها وصقلها وكذا على خطّ الأوعية البيولوجيّة التي تمّ نقلها بواسطتها. يمكن القول إنّ ردّ الفعل الفوريّ للّحظة الحاليّة، بهذا المعنى المادّيّ بالذّات، يؤلّف الماضي كلّه.

عندئذ، سيزيد الفعل الحالي من صقل هذا الماضي ويضيف إليه. سيتمّ تعزيز المسارات العصبيّة الخاصّة الّتي أدّت إلى الإشارة بسحب اليد حيث يتعلّم الجسد تسريع العمليّة لتقليل الضّرر بشكل أكبر في الحدث القادم على سبيل المثال، وسيُضاف مخزون الذّكريات إلى أن يصبح «ذلك الوقت الّذي كدت أحترق فيه» جزءا من الماضي في حدّ ذاته. ستبدأ نفس العمليّة العقليّة في المرّة التّالية الّتي تحدث فيها هذه الوضعية. ستتكرّر دائرة الوضعية وردّ الفعل، لكنّها ستكون دائرة مختلفة بسبب المسارات المحسَّنة والذّاكرة المضافة، علاوة على أيّ اختلافات أخرى في السّياق (حريق مختلف في مكان مختلف، وربّما في اليد الأخرى هذه المرّة، بعد أن شاهدت للتّوّ فيلم «الجحيم المهيب» على شاشة التّلفزيون أو تأثير المواد الكيميائيّة العصبيّة الأخرى حسب السّياق على عمل تلك الّتي تتحكّم في ردّ

الفعل).

تسمح البنية الزّمانيّة لفكرة دولوز بمفهمة كيف يمكن المزج بين من جهة الدّائريّة والمستوى الجزئيّ للتّفاعل بين اللاّوعي والوعي، عند ليبيت، ومن جهة أخرى درجة من الخطّيّة من خلال تكرار الاختلاف. يمكن تصوّر هذه الخطّيّة على مستوى الوعي من المنظور السّرديّ، وعلى المستوى اللاّواعي أنّها تغييرات في الفيزيولوجيا العصبيّة والكيمياء العصبيّة. ومع ذلك، وكما ذكرنا سابقا، يعدّ هذا التصور إلى حدّ كبير تجسيدا ماديّا لموقف دولوز، وهو موقف كان يجب عليه أن يحرص على مقاومته لأنّه يتعلق أساسا بالجانب الفعليّ للواقع.

من أجل التّعامل مع العالم الافتراضيّ، يجب علينا مراجعة في بعض المناقشات الواردة في الفصل الثّاني. إحدى القضايا الرّئيسة المتعلقة بالافتراضي الّتي يجب معالجتها هي كون دولوز يجادل بأنّنا نتاج لأحداث افتراضيّة لا يمكننا التّحكّم فيها بالكامل. توجد فرصة الأصالة بالنّسبة إلى دولوز في إمكانيّة التحقيق المضاد أو «الإملاء المعيب» لأحداث سابقة، أي تشغيلها بطرق مختلفة، وكذا في نقده لديكارت. يشير دولوز إلى أنّ فرضيّة ديكارت الأصليّة عن الذّات المفكّرة غير كافية لتفسير فرديّة الأشخاص المختلفين الّذين يمتلكون البنى البيولوجيّة والعقليّة نفسها. إذا كان الفكر الدّيكارتيّ ثنائيّ الجوهر بطبيعته، أي يفصل بين العقل والدّماغ، فإنّ ثنائيّة دولوز تفترض طبقة افتراضيّة للواقع تكمن خلف العقل نفسه،

حيث أن التّفاعل بين الافتراضيّ والعقل هو المكان الذي تقيم فيه الأصالة. يحدث التّفاعل بين الاثنين بناء على ردّ فعل الفرد على الكثافات الّتي تشكّل الافتراضيّ. ويكتسي ردّ الفعل هذا شكل عاطفة وإحساس. يمكن أن تتراكم الكثافات المختلفة فوق بعضها البعض، ممّا يخلق طبقات من العاطفة والإحساس الّتي ترافق كلَّ فكرٍ في العمليات الواعية أو اللاّواعية. لهذا فإنّ أصالةَ فكرٍ أو عمليةٍ واختلافَهما ينتجان من ارتباطهما الحميم والمتطوّر بالكثافات الافتراضيّة الّتي يعتبران نتيجة لها على المستوى الفعليّ. هكذا يمكن أن نرى أن هذا الارتباط يضفي طابع السيولة على عالم الفعليّ، بمعنى أن الحياة العقليّة عمليّة تتغير باستمرار ولا تكتمل أبدا.

في إطار مشروع هذا الكتاب، يمكن أن نربط هذه الأفكار مجدّدا بموادّ الفصلين الأوّل والثّالث، مع طبيعة مفعول تغيير الحلقات الواعية واللاّواعية عند ليبيت وغازانيغا ولودو. إلا أن تجريد دولوز للواقع الافتراضيّ يقودنا إلى التّساؤل عمّا يكمن وراء ردود الفعل العاطفيّة ويشير إلى نوعيتها غير المعروفة إلى حدّ ما. بناء على ذلك، دعونا ننتقل إلى مفهوم عدم اليقين عند باومان، هذا الشّعور بالقلق والخيبة ما بعد الحداثيين الّذي عرّفناه في الفصل الأخير. يمكننا أن نكمل الحديث عن طريقة اشتغاله باستخدام تركيبة من الأدوات النّظريّة المتاحة لنا الآن. يمكن تصور عدم اليقين على مستويات عديدة. فقد عرفناه من قبل بأنّه نتيجة، على المستوى الثّقافيّ، لعدم التّوافق بين متطلبات المجتمع الاستهلاكيّ لخلق الذّات الفرديّة

والمنهج الذي يستخدمه المستهلك للقيام بذلك، وهو عدم التوافق الذي يعمل فقط على صنع الرّغبة باستمرار. يمكننا أيضا تعريف عدم اليقين بأنه تعطيل سرديات الحياة الكاملة المتماسكة من خلال تجزئة الزّمن وتفتيته اللّذين يحثّ عليهما المجتمع المعاصر، مما يؤدّي إلى إحباط وظيفة الوعي التّفسيريّة الّذي أبرزته جيّدا دراسة الصبي ب. س. لذلك يمكن أن يكون نمط حياتنا الاجتماعيّة الحالي قد خلق نظاما عاطفيّا وبنيويّا ينتج عدم اليقين باعتباره استجابة عقليّة عاطفيّة. وسواء التزم المرء بالعناصر المتعالية للنظرة إلى العالم عند دولوز أم لا، فإنّ حلقات الإحساس العاطفيّ الّتي تربط الطّبيعة الافتراضيّة لهذا النّظام بالعمليات الفعلية في الحياة العقليّة والتّشكيل الفوكوي للأجساد والاستجابات تُعَدُّ طريقة مفيدة لتوصيف مثل هذه النّتيجة.

الفصل الخامس

التمرد النفسي



بعد مفهمة العقل وعلاقته بمحيطه بالإضافة إلى رسم صورة للبيئة الحاليّة الّتي يجد نفسه فيها، لا يزال يتعيّن فحص إمكانيّة النّقد النّفسيّة. إنّه من السّهل القول إنّ العقل يتشكّل بالكامل من مزيج من العناصر الفيزيائيّة العصبيّة والخبرة الاجتماعيّة، ولكن كونَ المرء يشعر بأنه يقاوم بشدة هذه الفكرة تظهر مزايا القيام بفحص أعمق. يتمرّد الوعي على الفكرة التي مفادها أنّ حدوده يمكن أن تكون مقيَّدة إلى هذه الدّرجة، ويُعدّ العمل الفنّيّ والثّقافيّ والفلسفي لجنسنا البشريّ سجلّا لمحاولتنا تجاوز هذه الحدود. تكتسي هذه المسألة أيضا أهمّيّة سياسيّة قصوى. فإذا لم يتمكّن المرء من التّفكير بشكل ملائم خارج المصفوفة الاجتماعيّة والسّياسيّة الّتي ولد فيها، فلن يتبقّى لنا من بديل سوى القبول السّلبيّ أو النّقد الجزئيّ.

بدءا من المناقشة التّالية لإمكانيات النّقد على المستوى الواعي، سيحاول الفصلان التّاليان الشروع في تصوير كيف يمكننا بالفعل

محاولة التّفكير بشكل مختلف مع أخذ الموادّ السّابقة في الاعتبار.

1. إمكانات الوعي الشّخصيّ

تُعدًّ أعمال جان بودريار نقطة انطلاق مفيدة في هذا الصّدد، سواء من حيث تحليله للمجتمع أو من حيث السّلبيّة المتصوَّرة لاستنتاجاته بخصوص المقاومة. انتقل فكر بودريار في أواخر ستّينات القرن العشرين من الماركسيّة إلى تصوّر سيميولوجي أكثر فأكثر للمجتمع الاستهلاكيّ.[352] تستخدم كتاباته اللاّحقة مفهوم «الواقع المفرط»: ليس لأي شيء في المجتمع الاستهلاكيّ مرجع أو واقع خارج نفسه، ولا يوجد إلا في التّدفّق المستمرّ للتّشوّهات والصّور والمعاني الشّريدة الّتي تشكّل شبكات الاتّصالات الآخذة في التّوسّع في العالم المعاصر.[353] وكما يشير بوستر (Poster) في مقدّمته لمجموعة مختارة من كتابات بودريار، يمثّل ذلك مشكلةً للنّقد بما أنه «لا يوجد أحد يهيمن، أو شيء مهيمَن عليه، ولا توجد أرضيّة لمبدأ التّحرّر من الهيمنة».[354]

يمكن تسليط الضّوء على هذه المشكلة بالإشارة إلى الاستنتاجات المتشائمة الّتي قاد إليها بودريار في كتابه **استراتيجيات قاتلة** وكذا في مقاله «الجماهير: انفجار الاجتماعيّ في وسائل الإعلام».[355] في هذا

---

(352) Baudrillard, from *Le Système des Objets*, to *The Mirror of Production*.

(353) Baudrillard, *Simulacra and Simulations*.

(354) Poster in Baudrillard, *Selected Writings*, p. 6.

(355) Baudrillard, *Les Strategies Fatales*, and Baudrillard, 'The masses: the implosion of the social in the media' in Poster, *Selected Writings*.

المقال، إن شكل النقد الوحيد الّذي تتبنّاه الجماهير هو الصّمت ردًا على القصف غير التّواصليّ للمعلومات الّذي تقوم به وسائل الإعلام. فالجماهير «تختفي»، «تحوّل نفسها إلى سطح لا يمكن النفاذ إليه وعديم المعنى»، يقومون خلفه بمحاكاةِ ما تمدّهم به وسائل الإعلام وعكسِها.[356] ويشبّه بودريار هذه الاستراتيجيا باستراتيجيا الطّفل الّذي يستجيب لأوامر الكبار بالتّصرّف « بطفوليّة، وامتثال مطلق، وتبعية كلّيّة، وسلبيّة، وبلاهة»، مستجيبًا بذلك لمجمَل النّظام النقيض بشكل أفضل من الاستجابة الذاتيّة التي لا تتعامل إلا مع جانب واحد منه.[357] هكذا تستخدم الجماهير استراتيجيا توظيف خصائص الموضوع بدلا من الذّات واستراتيجيا «الرّفض من خلال القبول المفرط».[358]

يجب أن نتساءل عمّا إذا لم أقم بتوصيفاتي الخاصّة للوضع البشريّ في المجتمع المعاصر بإغلاق سُبُل النقد من خلال افتراض أن الذّات انعكاس لمحيطها. إنّ أحد الموضوعات الّتي احتلت مكانة مهيمنة في هذا الكتاب هو موضوع الذّات السّائلة والمتقلبة والمفتوحة على التغيير. وبدلا من استخدام هذا الموضوع بمثابة آليّة للاختفاء في المصفوفة الاجتماعيّة، ولاستخدام السّيولة لتقديم سطح عديم المعنى في استراتيجيا المقاومة من خلال المشاركة المفرطة، تكثر الاحتمالات النّقديّة في التّعبير الإيجابيّ عن السّيولة. هكذا يصبح

(356) Baudrillard, 'The masses', in *Selected Writings*, pp. 213–14.
(357) Ibid. p. 218.
(358) Ibid. p. 219.

المجتمع الاستهلاكيّ حفّارًا لقبره عندما يبيع لنا فكرة أنّ التّغيير ليس ممكنا فحسب، بل ومرغوب فيه أيضا.

يتعلّق السّؤال النّقدّي الأوّل بسبب المقاومة. إذا كانت الذّات مجرد انعكاس متقلّب لبيئتها، فلماذا يجب أن نفضّل مجموعة من المعاني الاجتماعيّة على أخرى؟ وإذا كان هدف الذّات هو تسهيل الحياة الاجتماعيّة، فمن المؤكّد أنّ أفضل مجرى فعل هو تبني الأنماط المجتمعيّة السّائدة للتّعبير عن الذّات، ما دامت أنماط الوجود هذه هي الّتي تقدّم أفضل فرصة تأويليّة لتسهيل التّفاهم الاجتماعيّ من خلال المعاني المشتركة؟ تكمن الإجابة على هذين السّؤالين في الاستدلال الوارد أعلاه الذي بمقتضاه تتعارض الضّرورة الوجوديّة الكامنة وراء الهويّة الاستهلاكية مع التّعبير الذي تقدمه السّوق عنها. إنّها تقنية تسويقيّة تُستخدَمُ، عندما تُستعمل مع التّقنيات الأخرى الّتي ناقشناها في الفصل الثّالث، لزيادة الرّغبة وتأجيجها بدلا من أن تؤدّي إلى تحقيق الذّات الموعود. هذا هو الإحباط والشّكّ اللّذان يؤدّيان إلى عدم اليقين كما خلص إلى ذلك الفصل الثّالث. وكما رأينا في الفصل الأخير، على الرغم من أنها حالة يعيشها معظم الناس، فإنها لا تقبل أن تكون موضوع تعبير مجتمعيّ بسبب أساسها الوجوديّ الفردانيّ.

هكذا فإنّ أسباب المقاومة متعدّدة. يجب أن ننتقد الحالات الموجودة لأنها من ناحية تحرم من يعيشون منّا فيها من السعادة واليقين، كما يتّضح ذلك من ارتفاع اضطرابات القلق. كما أنّ الأداء

الاقتصاديّ والاجتماعيّ للنّظام يحكم على من هم خارجه بالإقصاء والفقر. وبقطع النّظر عن هذه القضايا الواقعية للغاية، ينبغي لنا أيضا أن نشكّك في أيّ نظام يقدّم نفسه على أنّه البديل الوحيد، والّذي يسعى إلى قولبة تعبيراتنا الذّاتيّة ويدّعي أنّه لا توجد طريقة أخرى للحياة.

في مواجهة المناقشات الواردة في الفصول السّابقة، هناك اعتبار إضافيّ مفاده أنّ المجتمع الّذي نعيش فيه بطريقة أو بأخرى يحدّد إحساسنا بالذّات من خلال تزويده بالأطر الاجتماعيّة الّتي نخلق بها هويّتنا. كما أن هذه الأطر الاجتماعيّة ستحدد أيضا طريقة ارتباطنا بالآخرين وبأنفسنا، ومن ثمة فإن تلك الأطر تكتسي طبيعة سياسيّة بالغة الأهمّيّة. يجب أن يقوم التّحليل النّفسيّ-الاجتماعيّ على استكشاف العلاقات بين هذه العوامل، وكيف يحدد المجتمعُ الهويّةَ، وكيف تحدّد الهويّةُ العلاقاتِ الاجتماعيّة، وكيف تشكّل هذه العلاقات بدورها السّياسة. إنّ الخيط النّاظم للتّحليل الّذي قدّمته هو السّيولة والتّغيير. لقد أكدتُ مرارا وتكرارا على أنّنا نعيش في مجتمع يتّسم بالسّيولة والدّيناميكيّة والحركة الدائمة. هذا التأكيد يساعد على الإجابة على أحد أهمّ الأسئلة الّتي يطرحها التّحليل النّفسيّ-الاجتماعيّ: ما هي الشروط التي يجب أن تستوفيها بنية اجتماعيّة أو فكريّة أو سياسيّة معيّنة لكي تتغير؟

يجب دراسة فكرة التّغيير من حيث البنية المجتمعيّة والفكر والعلاقات الشّخصيّة مع أخذ المصفوفة الأصليّة المشتركة الّتي

تشكّلها بعين الاعتبار. يمكن دراسة الإمكانات الكامنة فيها من خلال كتاب **أوديب المضاد** لدولوز وغاتاري.[359] يستكشف الباحثان في هذا الكتاب العلاقة بين الرّأسماليّة والبنية التّحليلنفسية لعقدة أوديب بوصفها تفسيرا للقمع النّفسيّ. يبدو ظاهريّا أن الكتابَ نقدٌ لمقولات التّحليل النّفسيّ، وعلى رأسها عقدة أوديب، لكنه بالنّظر إلى كثافة الأفكار الواردة فيه ودقّتها يتضمن العديد من المقاربات الّتي يمكن اعتبارها ذات صلة بأغراضنا.

من بين الموضوعات الرّئيسة لكتاب **أوديب المضاد** موضوع القيود الّتي تفرضها أنماط التفكير والفعل المهيمنة على التّشكيلات الفرديّة والاجتماعيّة معا. يرسم دولوز وغاتاري صورة للاّوعي تقدمه كمجموعة من «الآلات الرّاغبة» الّتي يمكن توصيلها ببعضها البعض وبآلات المؤانسة الاجتماعيّة. تستند هذه الطّريقة الآليّة في التّنظير للعالم إلى فكرة أنّ هذا الأخير هو كيان متشظّي بطبيعته: «إننا نعيش اليوم في عصر الأشياء الجزئيّة، عصر اللبنات الّتي تحطمت إلى أجزاء وبقايا».[360] وتُعدُّ أيّ فكرة عن الكلّيّة أو الوحدة في العالم فكرةً هامشيّة ومفروضة خارجَ هذه الشّظايا. يمكن أن يكون سبب طبيعة العالم المجزَّأة هو عمليات الرّأسمالية الّتي يستكشفها جزء كبير من الكتاب. إذ يقدّم الرّأسماليّة على أنّها عمليّة فصاميّة من شأنها نزع الطّابع المكاني عن الكثير ممّا كانت له في المجتمعات السّابقة حدودٌ مرسَّمةٌ بصرامة وتحويله إلى شيء

(359) Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus.*
(360) Ibid. p. 42.

سائل.[361] يحدث ذلك على الجبهات الاقتصاديّة والاجتماعيّة وفي نهاية المطاف على الجبهة النّفسيّة، مما يدفع إلى القول إنّ الرّأسماليّة تنتج أفرادا فصاميين.[362]

تمثل فكرة الفصام واحدة من أكثر الأفكار دقّة وتعقيدا في كتاب **أوديب المضاد**. إذ تُستخدم من ناحية طريقةً لتحليل اللّحظة النّفسيّة-الاجتماعيّة المخصوصة الّتي نجد أنفسنا فيها في ظلّ الرّأسماليّة؛ ويبدو من ناحية أخرى أنّ هناك تثمينا للفصاميّ باعتباره شخصا يمسك بمفتاح الإمكانات الثّوريّة إن صح التعبير؛ وأخيرا، هناك رفض لهذه الفكرة وادّعاء أنّ عمليّة الفصام هي الّتي تحمل إمكانيّة الثّورة وليس الأفراد الّذين يحملون تلك العلامة السّريريّة.

يبدو أن السّمة الأساسيّة لمرض الفصام بالنّسبة إلى دولوز وغاتاري هي القدرة على التّفكير بشكل مختلف، وعلى التحرر من قيود أنماط التّفكير والفعل السّائدة، وعلى فتح إمكانيّة وجود مناطق مفاهيميّة جديدة. تتمحور فكرة التّحرر عندهما حول المكانة البارزة الّتي تحتلّها الرّغبة في عملهما (تمّ التّأكيد في مرحلة ما على أنّه «لا يوجد سوى الرّغبة والاجتماعيّ، ولا شيء آخر»).[363] يوضّح غودتشايلد (Goodchild) أنّ الرّغبة ثوريّة بطبيعتها من حيث أنّها تؤثّر على كلّ شيء في المجتمع وتغيّره وأنّه لا شيء يوجد خارجها.

---

(361) Ibid. p. 34.
(362) Ibid. p. 245.
(363) Ibid. p. 29.

إنّها منتِجة بطريقة لا تكون فيها أسس الفعل الأخرى كذلك:

«إن جميع الأنظمة الثّابتة للمجتمع، بما في ذلك الاتّفاقيات والمؤسّسات والدّوافع، الّتي توفّر إطارا لعلاقات اجتماعيّة ممكنة لكنّها لا تتأثّر هي نفسها بما يحدث، هي حالات مضادّة للإنتاج. لكن عندما تكون الرّغبة موجودة، فإنّها توجد بوصفها عمليّة تغيّر الرّوابط والعلاقات الاجتماعيّة للمجتمع، متجاوزة كلّ الحدود».[364]

إن الرّغبة إذًا قوّة منتِجة يمكن أن تستخدمها إرادةُ التّغيير لإحداث تحوّلات في المجتمع. لكن يظل ذلك قائمًا إلى أن تصطدم بعمليات الرّأسماليّة. تعمل الرّأسماليّة على تحرير تدفّقات الرّغبة من خلال عمليّة نزع الطّابع المكاني التي تقوم بها، ولكنّها تفعل ذلك ضمن حدود ضيقة، وتسعى جاهدة إلى احتواء عمليّة نزع الطابع المكاني.[365]

لكن المشكلة هي أنّ الرّأسماليّة لا تنتج الفصاميين فحسب، لكنها تقمعهم أيضا، لأنّ العمليّة الفصامية تحتوي على عناصر من شأنها أن تدفع بمسار نزع الطابع المكاني إلى حدودها القصوى وتفكّك الإطار الرّأسماليّ:

«يجب عليهم [الفصاميين] إعادة اختراع كل إيماءة. لكن هذا الرّجل [كذا] ينتج نفسه كرجل حرّ، وغير مسؤول، ومنزو، ومرح،

(364) Goodchild, *Deleuze and Guattari*, p. 74.

(365) Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, pp. 139–40.

وقادر أخيرا على أن يقول ويفعل شيئا باسمه دون طلب الإذن. إنّه رغبة لا تفتقر إلى أيّ شيء، إنّه تدفّق يتجاوز الحواجز والرّموز، إنّه اسم لم يعد يشير إلى أيّ أنا على الإطلاق».[366]

يصبح الفصام فعلا إنتاجيّا خلاّقا ضدّ الحدود القمعيّة الّتي تفرضها الرّأسماليّة والتأويل الأوديبي للأداء النّفسيّ. ومن ثمّ يمكن ألا يكون «المسار الثوريّ» هو الانسحاب من الرّأسماليّة، بل إجبارها على السّير على خطّ نزع الطّابع المكاني الّذي تعمل عليه من قبل؛ وتسريع العمليّة واستكمالها إن جاز التعبير.[367] إن الفكرة هي الهروب داخل الرّأسماليّة. ليس الانسحاب من الإطار الرّأسماليّ، بل الهروب داخله. فبينما لا يجب على المرء أن ينسحب من السّوق العالميّة، [368]«يعرف الثّوريّ أنّ الهروب أمر ثوريّ... شريطة أن يزيل الغطاء الاجتماعيّ عند المغادرة، أو يتسبّب في ضياع جزء من النّظام أثناء المراوغة».[369] يكمن الفرق في أنّه يجب على المرء أن يقدّم بديلا من خلال فعل الانسحاب، ويسلّط الضّوء على «خطوط الهروب»[370] الّتي اتبعها، وليس مجرّد التّراجع في صمت بودرياريّ (نسبة إلى بودريار).

يقوم كلّ ذلك على الرّغبة بوصفها عمليّة إبداعيّة. يبدو من

(366) Ibid. p. 131.
(367) Ibid. pp. 239–40.
(368) Ibid. p. 239.
(369) Ibid. p. 277.
(370) Ibid. p. 277.

الضّروريّ التّمييز بين هذه الرّغبة المنتِجة والمحرَّرة من جهة، ومن جهة أخرى التّنوّع الّذي صادفناه من قبل في الفصل الثّالث، وهو شكل الرّغبة الاستهلاكيّة المصطنع والمتفاقم بشكل دائم الّذي تصنعه الرّأسماليّة بوصفه منتَجا لعملياتها. يمثل هذا الأخير إحدى الطّرق الّتي يتمّ بها ضمُّ الرّغبة من أجل تعطيل التدفّق الفصاميّ للرّغبة الّذي يمكن أن يؤدّي بالفعل إلى خلق شيء جديد، والّذي تتم إعاقته في التّكرار اللاّنهائيّ للقديم. إن الرّأسماليّةَ مشروعٌ لنزع الطابع المكاني، مشروعٌ لا يكون في نهاية المطاف إلا جزئيًّا. تستبدل الرأسماليةُ الشّبكاتِ الّتي تفكّكها بعمليات رأس المال باعتبارها حدّا للعالم الاجتماعيّ الّذي تنتجه الرأسمالية. ومن جهة أخرى، يمثّل الفصام «الحدّ المطلق» للتّدفّقات المجرَّدة من طابعها المكاني:

«من هنا يمكن القول إنّ الفصامَ هو الحدُّ الخارجيّ للرّأسمالية نفسها أو نقطة النهاية لاتجاهها الأعمق، لكنّ الرّأسماليّة لا تشتغل إلاّ بشرط أن تدفع هذا الحدّ إلى الوراء أو تغير مكانه من خلال استبداله بحدودها المحايثة النّسبيّة، والّتي تعيد إنتاجها باستمرار على نطاق واسع».[371]

يمكننا الآن أن نشرع في ربط هذه الأفكار بالعمل الّذي أنجزناه في الفصول السّابقة، قبل أن نستكشف كيف يمكن استخدام هذه الأفكار من أجل التّغيير. إذا طبّقنا نظريات دولوز وغاتاري على آليات النّزعة الاستهلاكيّة، يمكن أن ندعي أنّ مصفوفات المعنى

(371) Ibid. p. 246.

الّتي يقدّمها الإعلان، وكذا الضّرورة الوجوديّة التي تقوم عليها، هي طرق لتحديد أشكال الرّغبة الخلّاقة التي يعرضها كتاب **أوديب المضاد**. ينتج ذلك حسب دولوز وغاتاري وضعيةً فصاميةً، ممّا يعكس العمليّة الفصاميّة لفعل نزع الطابع المكاني الذي تقوم به الرّأسماليّة. اقترحنا في الفصل الثّالث أنّ تأثير النّزعة الاستهلاكيّة على الهويّة هو استقراء نوع من «الاضطراب العقلي المتعدد» (multiphrenia) من خلال خلق شخصيات درامية مختلفة أو من خلال السرديات الصغرى المختلفة التي ذكرناها في الفصل الأخير قبل ربطها ببعضها البعض بواسطة سرديّة كبرى. بناء على هذه القراءة السّطحيّة، يمكن أن تكون هناك توازيات بين التّصوّرين، على الرّغم من أنّهما يعملان على مستويين نظريين مختلفين.

يعاني الفصامي من قدره في ظلّ الرّأسماليّة، ليس بسبب الفصام نفسه وإنما بسبب ردّ فعل الرّأسماليّة الدّفاعي عليه. يتمثل ردّ الفعل هذا في محاولة منع تدفّق العملية الفصامية، «إنّه التوقيف القسريّ للعمليّة، أو استمرارها في الفراغ، أو بطريقة إجبارها على أن تتخذ نفسَها هدفًا». [372] يتردد صدى ذلك فيما اعتبرناه سابقًا سببًا لعدم اليقين، أي فرض ضرورة وجوديّة على عمليّة لا تعمل على هذا المنوال، بل هي بناءٌ نفعيّ لا واعٍ في المقام الأول، وإفشالٌ لهذه الأهداف الوجوديّة من قِبل النّزعة الاستهلاكيّة الّتي فرضتها. هنا أيضا يتم تعطيل عمليّة العيش. ويمكن تعقّب ذلك في أحد

(372) Ibid. p. 362.

المستويين، إمّا تعطيل البناء النّفعيّ والسّائل للذات بما يتماشى مع القيود المفروضة عليه، أو تعطيل تحقيق هذا البناء وفقًا للخطوط المجتمعيّة.

في سياق ما قيل في الفصول السّابقة، سيكون من المنطقيّ اعتبار الخيار الثّاني من هذين الخيارين مصدرًا للتعطيل. فإذا كنّا ندّعي أنّ الذّات الواعية مشروع نفعيّ يسهّل التّوجّه الاجتماعيّ من خلال بنائه باستخدام المعاني الموجودة في الثّقافة المحيطة، فسيكون من النّاحية النّظريّة ممكنًا خلقُ الذّات بما يتوافق مع أيّ ثقافة يجد المرء نفسَه فيها، وهي في حالتنا ثقافة الرّأسماليّة الاستهلاكيّة. ستنشأ المشكلة إذًا من التّوتّر داخل تلك الثّقافة الّذي أفشل ذلك البناء الذّاتيّ. إن هذا التّأويل أقرب أيضا إلى تأويل دولوز وغاتاري. فالأنا، أو الذّات، بالنسبة إليهما تأثير عرضيّ لعمليات الآلات الرّاغبة للاّوعي ويظهر في الأطراف.[373] لا توجد ذات «طبيعيّة» يمكن تعطيلها في هذه المرحلة المبكّرة؛ بل إنها تأتي لاحقا عندما يتم تعطيل تحقيق الفصام.

يمكن انطلاقا من هذه التوازيات أن يكون من المفيد دراسة العلاجات الّتي يقترحها دولوز وغاتاري للتّخفيف من أمراضنا المعاصرة. وكما هو مذكور أعلاه، ادعى الباحثان في **أوديب المضاد** مرارا وتكرارا أنّ المقاومة يجب أن تأتي في شكل إتمامٍ للعمليّة وليس الانسحاب منها:

---

(373) Ibid. p. 20.

«لا يتمثل الهروبُ الفصاميّ نفسُه في مجرد الانسحاب من الاجتماعيّ، وفي العيش على الهامش: إنّه يجعل الاجتماعيّ يلوذ بالفرار من خلال الثّقوب المتعددة، مقترنة دائما به مباشرة، وواضعة في كلّ مكان الشّحنات الجزيئيّة الّتي ستفجّر ما يجب أن ينفجر، وتدفع إلى السّقوط ما يجب أن يسقط، وإلى الهروب ما يجب أن يهرب، وتضمن في كلّ نقطة تحويل الفصام باعتباره عمليّة إلى قوّة ثوريّة فعّالة».[374]

يجدر بنا مرّة أخرى أن نكرّر أنّ الفصاميين أنفسَهم ليسوا هم الثوريين، بل إنّ العمليّة الفصامية نفسها هي الثّوريّة. يجب أن تترسّخ هذه العمليّة اللاّمركزيّة والسّائلة والتجزيئيّة على المستوى الجُزَيْئيّ. يُعرّف غودتشيلد «الجزيئي» (molecular) بأنّه «عمليات مرنة، يمكن أن تتأثر طبيعتها بالعمليّة أو بمكوّناتها؛ إنها تشتغل وفقا لتفاعلات محدّدة؛ تحدث غالبا في وضعيات محلّيّة أو ذات نطاق صغير، على عكس «المولي» (molar) أو العمليّات الكّلية الّتي تعمل بشكل صارم، والّتي تشتغل وفقا للقوانين أو الإحصاءات».[375] أجاب ماسومي (Massumi) جزئيّا على سؤال كيفيّة تنفيذ هذه الأشكال من المقاومة، حيث يقترح خمس استراتيجيات مقاومة لخلق تآكل في الآلة الرّأسماليّة المولية:[376]

1. «أوقف العالم»: يتمثّل ذلك في التسبب في توقفات الآلة

(374) Ibid. p. 341.

(375) Goodchild, *Deleuze and Guattari*, p. 218.

(376) Massumi, *A Users Guide to Capitalism and Schizophrenia*, p. 106.

المولية، إما عبر «التّخريب التّكتيكيّ» أو عن طريق إدخال تحسينات تدريجيّة على النّظام الحاليّ من أجل الاندماج وفقا لشروطه.[377] يتعلق الأمر بفتح مساحات لعمليّة «الصيرورة»، محرِّرًا بذلك تدفّقات الرّغبة التي كانت معطَّلة في السابق بهدف إعادة إدخال السّيولة إلى الفكر والوجود.

2. «ثمِّنْ المساحات المهجورة»: يتمثّل ذلك في استخدام المساحات الّتي تمّ إنشاؤها من خلال إيقاف العالم و«إحداث ثقوب في العادة». يمكن أن تكون هذه المساحات جغرافيّة، على غرار تلك المناطق الّتي تسمّيها الرّأسمالية بـ«العالم الثّالث» أو غيتوهات «العالم الأوّل». ويمكن أن يأخذ شكل أحلام اليقظة، أو الحميمية الأسرية، أو السّياسات المنشقّة المناهضة للإيديولوجيا، أو الدّين غير الكنسيّ، وما إلى ذلك. إن المهم هو أن تكون هذه المساحات متداخلة، تعمل داخل العالم في المساحات الواقعة بين الاتّفاقيات والمجالات الأرتودكسيّة.[378]

3. «ادرس التّمويه»: يعني ذلك أن نتعلّم كيف نقدم أنفسنا كأعضاء في النّظام الاجتماعيّ الذي تنبغي مقاومته من أجل إحداث تغييرات تدريجيّة. ومع ذلك، يتمثل الخطر في أن يضطر المرء إلى التصرف وفقًا للخطوط المولية الّتي تجبره على التصرف داخل

---

(377) Ibid. p. 103.
(378) Ibid. pp. 103–4.

حدود بُنى الآلة التي تنبغي مقاومتها.[379]

4. «تسلّل واجلس منفرج الرجلين»: بسبب مخاطر التّغيير السّياسيّ الإصلاحيّ المذكور أعلاه، يمكن أن يميل المرء إلى عدم رؤية المخاطر المحايثة لأساليب المواجهة المباشرة. قد تؤدّي هذه الأساليب بالمقاومة إلى أن تعرّف نفسَها حصرًا باللغة العكسية السلبيّة التي تقاومها، مسبّبةً في إفشال غرضها المتمثّل في الهروب، كما يمكن أن تؤدّي إلى كراهية العدوّ وإلى نوع من «الفاشيّة الصغيرة». ومن ثمّ فإنّ الجواب هو «تفادي الاصطدام» والاشتغال من الهامش والأطراف.[380]

5. «اخرج»: «تخلّص من تمويهك في أقرب وقت ممكن وانج بنفسك. فما يخرج منه المرء هو الهويّة. وما يصل إليه هو إمكانات أكبر للتغيير».[381]

يمكننا بناء على هذه المقترحات أن نشرع في بناء صورة لكيفيّة تنفيذ المقاومة في إطار دولوز وغاتاري. تتمثل النّقطة الأولى في ضرورة أن يشتغل النّقد والفعل على مستويين. فمن ناحية، يتمّ تنفيذهما داخل منطقة محلّيّة مخصوصة، أي في موقع مخصوص للسّياسات الصغيرة؛ إنهما دائما جزء من تجميع ميكانيكيّ على الرّغم من أنّ هذا الأخير يمكن أن يكون هو ما يحاولان مقاومته. ينمو

(379) Ibid. p. 105.
(380) Ibid. p. 106.
(381) Ibid. p. 106.

خارجٌ داخل هذا التجميع، أي أنماط تفكير وفعل جديدة تتبع المسارات الّتي تنبثق من نظام معيّن. هكذا فإنّ النّقد والفعل هما في ذات الوقت من الدّاخل ومن الخارج.

لكن هناك مخاطر لهذه التّوصيفات، والّتي أشار إليها فوكو في أعماله **حوارات**[382] و**ألف هضبة**[383] ويبدو أنّها ترقى جميعا إلى ما يشار إليه باسم «الفاشيّة»، سواء كانت من النّوع الكلّيّ أو من النّوع الجزيئيّ، وتتّخذ الأخيرة شكل فاشيات صغيرة أكثر خداعا. ومع ذلك، نتعلّم من فوكو أنّه سيكون هناك دائما شيء ما يقاوم في أيّ آلة، ومن هذا يمكن للمرء أن يستمدّ الأمل. يبدو أيضا أنّ هذه المقاومة ستبدأ عادة على المستوى الجزيئيّ مثل تقطير، ثمّ سيصبح فيما بعد تدفّقا؛ غير أنّ هذه التّدفّقات لا تثمر أيّ شيء إذا لم تعمل على التّأثير على المستوى الكلّيّ وإعادة تشكيله.[384] تشكّل هذه التّدفّقات آلات حرب بدويّة، وآليات للتّعطيل، أقيمت على طول حدود نظام معيّن، ممّا يؤثّر عليه ويعطّل عمله.[385]

هذا تعطيل مخصوص وليس ذلك الّذي ينشأ عن الأداء العامّ للآلات في العمل بوصفها فواصل في تدفّقات تلك الّتي تمّ نقلها من الآلات السّابقة.[386] بطريقة ما، فإنّ تشكيل هذه الآلات

---

(382) Deleuze and Parnet, *Dialogues*, pp. 137–9.

(383) Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. 227–31.

(384) Ibid. p. 216.

(385) Ibid. pp. 230, 351–424.

(386) Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, pp. 36–7.

الحربيّة ونشرها هما ما سيحاول ما تبقّى من هذا الفصل دراستهما، مع الأخذ في الاعتبار التّحذير من أنّه من طبيعة الدّولة الرّأسماليّة محاولة استيعاب آلات الحرب في نفسها.

يمكن أن تساعد كتابات ميشيل فوكو اللاّحقة على توضيح كيف يمكن للمرء، على المستوى الفرديّ، أن يبدأ في الاستفادة من الاقتراحات الّتي استخلصها ماسومي من عمل دولوز وغاتاري. ويمكن اعتبار موقف دولوز وغاتاري من التحرّر الّذي يركّز على مفهوم الرّغبة استجابةً لتحليل فوكو لعمليات السّلطة. يمكن القول باستخدام مصطلحات **أوديب المضاد** إنّ مقاربات فوكو الجينيالوجية للوسائل الّتي تستخدمها السّلطة في بناء الحقيقة المقبولة في وضعيات معيّنة تشكّل طرقًا لتعطيل الآلات في نظام معيّن من الدّاخل. عندما يبرز فوكو الحالات العرضية الّتي تستند إليها رؤانا للحياة الاجتماعيّة والفرديّة وكيف أنّها تخدم مصالح معّينة، فإنه يفتح «المساحات المهجورة» الّتي يتحدّث عنها ماسومي، ويوقف العالم من خلال تعليق إيماننا به.

عرّف فوكو في مقابلة صحفيّة السلطةَ بأنّها قوّة منتِجة في الأساس، موضّحا أنّه إذا كانت قمعيّة بحتة فلن يطيعها أحد.[387] وادعى في المقابلة نفسها أن هناك أنواعا عديدة من الثّورة[388] وأنّ المعارضة تتحقق أساسًا عبر تغيير الاتجاه نحو النّضالات اليوميّة

(387) Foucault, *Essential Works: Vol. 3*, p. 120.

(388) Ibid. p. 123.

للنّاس العاديين العالقين في «الخيوط الدّقيقة لشبكة السّلطة».[389]
إن دور المثقّف في هذه الصّراعات هو فتح تأويلات جديدة للحقيقة في مجالات مخصوصة، والقيام، في حالة فوكو، بقراءات جينيالوجية تُظهِر أنّ الأشياء لا «تحدث بشكل طبيعيّ» بالضرورة كما تريدنا السّلطات القائمة أن نعتقد. إنّ مهمّة المثقّف في جوهرها هي إبراز التّوتّرات والتّناقضات وفتح الطّريق أمام تصوّرات بديلة. لكنّ فوكو ودولوز وغاتاري يرفضون تحديد الشّكل الّذي يمكن أن تتّخذه هذه البدائل، ويفضّلون بالأحرى أن يتحدّث الأشخاص المتضرّرون عن أنفسهم.[390]

يمكن أن نذهب إلى أنّ دولوز يوفّر سياقا نقديّا يمكن من خلاله تتبع خطى فوكو وهو يقتفي الشعيرات الشريانية للسّلطة الّتي تتدفّق عبر تشكيلات معيّنة من الحقيقة، والطرق الّتي يمكن بها توقيف هذه الشعيرات. إنّ فكرة المقاومة، بالنّسبة إليه، هي في الأساس معركة حول الحقيقة.[391] يمكن أن نجد في المقابلات الّتي أجراها مع مجلاّت المثليين رؤيةً أوضح حول كيف يمكن للجماعات أن تتصرف وتفكر خارج تصورات الهيمنة الّتي تقمعهم. ويذهب إلى أنّه يجب على جماعة المثليين ألا تحاول الاندماج في إطار تعريف قائم على الجنسية الغيرية.[392] فليس للحياة الجنسية

(389) Ibid. p. 117.
(390) Deleuze in Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, p. 209.
(391) Foucault, *Essential Works: Vol. 3*, pp. 131–2.
(392) Foucault, *Essential Works: Vol. 1*, pp. 157, 160.

«حقيقة» يجب الامتثال لها، بل يجب السعي إلى خلق مساحة لتعدّد العلاقات.[393] لذلك يجب على المثليين أن يعملوا على القطع مع تصورات الهيمنة وخلق نمط حياة مثليّ فريد من نوعه.[394]

هذا الموقف يجعل النّقد والفعل السّياسيّ منصبّين إلى حدّ كبير على الأفراد والجماعات وليس على البرامج السّياسيّة الشّاملة. يفضّل فوكو الحديث عن زخم التّغيير بالاعتماد أكثر على الحركات الاجتماعيّة الّتي لا يُعَدّ افتقارها النّسبيّ لبرنامج محدّد نقيصةً وإنما هو في الواقع فرصة للتّجريب السّياسي.[395] إنّ خطر الوقوع في شكل ترسّبيّ من الفكر و الفعل هو أحد تلك المخاطر الّتي حدّدها دولوز الّذي ينشغل دائما بإبقاء خطوط الهروب سلسة ومفتوحة، خشية الوقوع في «الفاشيّة الصغيرة» للعادة والرّضا عن النّفس.[396] يترجم فوكو هذا الانشغال في صياغة إيجابيّة للنّقد باعتباره فعلا جماليّا ومنتِجا وليس معياريّا:[397] إنّه يتعلّق بطرح الأسئلة وخلق البدائل وليس بعرض أفضل طريقة جديدة للعيش. يجب أن يخدم النّقدُ فتحَ الإمكانات والتّعدّديات وليس إغلاقَها.

تنبثق مشاكل من تصور فوكو للمقاومة في علاقتها بشبكة السّلطة الّتي تعارضها. تذهب الكثير من تحليلات فوكو اللاّحقة

---

(393) Ibid. p. 135.
(394) Ibid. p. 165.
(395) Ibid. pp. 172–3.
(396) Deleuze and Parnet, *Dialogues*, p. 137–8.
(397) Foucault, *Essential Works: Vol. 1*, p. 323.

إلى إظهار كيف أنّ علاقات القوّة والمعرفة تشكّلنا بوصفنا ذواتًا. تُطرَح مسألة معرفة أين يجب أن تتأسس المقاومة إذا كان الوعي الذّاتيّ للأشخاص يشكِّله النّظامُ الّذي يُفترض أن يعارضوه، إلى جانب التّأكيد على أنّه لا يمكننا التخلي تماما عن النظام التكويني بغضّ النّظر عن كيفيّة مهاجمته.[398] يشير هابر Haber إلى أنّ المقاومة عند فوكو تشتغل دائما بالضرورة داخل علاقة سلطة، وذلك لإظهار أن المقاومة لا تؤدي دائما بالضرورة إلى التغيير. إنّ كونَ النّقدِ محايثٌ للشيء الذي يقاومه سيترك دائما الباب مفتوحا أمام إمكانيّة احتوائه، وهو تحذير آخر قدّمه دولوز استشهدنا به أعلاه فيما يتعلّق بالسّلطة الشّاملة للرّأسماليّة، تحذير موجود في جميع أعمال فوكو.

إن ما يسهّل أكثر هذا الاحتواءَ هو محايثة النقد لبُنى السّلطة الّتي ينخرط فيها من النّاحية الأنطولوجيّة، بما أنّ الأطر المرجعيّة للأفراد الّذين يقدمون هذه الانتقادات تشكلت على يد السّلطة. لذلك يوجد توتّر بين من جهة دعوة دولوز إلى التّفكير من «خارج» بنى السّلطة، والّتي يتردّد صداها في فكرة فوكو عن أخلاقيات البناء الذّاتيّ وفي المقابلات الّتي يدعو فيها إلى أن تأخذ المقاومة شكل أساليب حياة جديدة، ومن جهة أخرى الحدود الّتي تضعها تحليلات فوكو الفعليّة للسّلطة للإمكانات النّقديّة.

يمكننا تأطير هذه المشكلة من خلال ربطها بصورة الذّات الّتي

(398) Haber, *Beyond Postmodern Politics*, pp. 98, 97.

تمّ بناؤها في الفصول السّابقة. مجدّدا، تنبعث المسألة الشّيطانية. إذا كانت الذّات الواعية تعكس المجتمع الّذي توجد فيه، وهو في حالتنا النّزعة الاستهلاكيّة الغربيّة، فكيف إذن نكوّن تصوّرا ملائما لذلك المجتمع وكيف نعارضه؟ إذا قبلنا بأنّنا استدمجنا إلى حدّ ما الضّرورة الوجوديّة متعدّدة الجوانب للنّزعة الاستهلاكيّة، فكيف نقفز منها إلى الخارج، وإذا لم نستطع، كيف تكون المقاومة ممكنة؟ كيف نفكّر بشكل مختلف؟

أعتقد أنّ هناك عددا من الاحتمالات المحايثة الّتي يجب أخذها بعين الاعتبار. سنستكشف أوّل احتمال في الفصل التّالي، ولكن لا بدّ من الإشارة إليه في هذه المرحلة. إذا كانت الذّات الواعية هي ما يعكس المجتمع، فعلينا أن نبحث في اللاّوعي عن أدوات نقديّة. يمكن أن نتوقع أن ذلك يعمل بعدّة طرق. يمكن أن نعد الغرائز ما قبل الانعكاسيّة أساسًا للفعل الثّوريّ.[399] قد يبدو ذلك من منظور دولوزيّ مغريا في البداية من حيث أنّه يشكّل خطّا للهروب من تفضيل الأنا الواعية ذات الفكر العاقل الّذي يمكن اعتباره جزءا من البناء الفرويديّ / الأوديبيّ للمجتمع. بيد أن مدى جودة عمل النّقد الغريزيّ يظل مفتوحا على المساءلة. إن إحدى النّقاط الرّئيسة هي أنّ النقد الغريزي لا يمكن أن يسعى إلى تبرير أفعاله للآخرين، لأنّ من شأن ذلك أن يُلزِمَ فورًا ملكةَ الوعي الاجتماعيّة/ اللّغوية باستخدام المعاني الاجتماعيّة لأغراض التّفسير.

---

(399) يجب على المرء أن ينظر إلى الغرائز بدلا من الدّوافع الفرويديّة حيث يتمّ اعتبار هذه الأخيرة منتَجا اجتماعيّا.

قد يكون هذا النّقد ضد اجتماعي بطبيعته وقد لا يعمل على المستوى الجماعيّ.

يمكن أن يقع البديل الثّاني فريسة للمشكلة نفسها. يمكن استخدام ليس الغرائز، وإنما شكلا من الانهماك التأملي التّحليليّ، مثل ذاك الّذي تستخدمه الفلسفة البوذيّة. ستتم محاولة الانفصال عن أشكال السّلطة/ المعرفة لتخفيف قبضتهما على العقل الواعي من خلال القيام بدراسات جينيالوجية منهجيّة للظّواهر الخارجيّة والعقليّة معًا إلى أن يتم الوصول إلى الشّعور بالفراغ الثّاوي وراء كلّ شيء. ويمكن تحقيق ذلك بسهولة إلى حدّ ما في علاقة بالإيديولوجيا الاستهلاكية؛ إذ لا يتطلب الأمر الكثير من التّفكير لاستنتاج أنّ اختيار المرء للسّيّارة ليس له علاقة تُذكر بمجالات الحياة والشّخصيّة الأخرى باستثناء في مصفوفات معنى النّزعة الاستهلاكيّة. لكن سيتعلق الأمر أساسًا بمشروع فرديّ تجريبيّ، مع قابليّة تواصل محدودة مماثلة للنّقد الغريزيّ ما قبل الانعكاسيّ. يتّضح هذا جليّا من خلال الاعتماد في الفلسفة البوذيّة بالأساس على تجربة تأمّليّة شخصيّة لسونياتا sunyata (الفراغ) من أجل فهم الأنطولوجيا البوذيّة.

إذا رفضنا مناهج النّقد الّتي تسعى إمّا إلى أن تسبق الوعي أو أن تخرج منه، سيبدو أنّنا نبدو في هذه المرحلة معزولين عن العالم الخارجيّ بسبب الطابع الفردي للتّجربة. يجب على المرء أيضا أن يكون على بيّنة من أنّ هذه المناهج معرّضة للاحتواء من قبل

الرّأسماليّة الاستهلاكيّة بحيث تدخلها من اختصاص الخلق الذاتيّ الوجوديّ الفرديّ. لنتذكر أن أحد الأسباب التي يقدّمها باومان لقلق عدم اليقين هو أن المسؤوليّة يتم وضعها على عاتق الفرد وأنّ المخاوف الّتي يثيرها ذلك لا تخدم الفعل الجماعيّ. إذا عملنا بشكل جماعيّ، ألا يعني ذلك إعادة ربط أنفسنا بإطار اجتماعيّ لقابلية التّواصل ومن ثمة استخدام الأطر المرجعيّة الّتي نسعى إلى مقاومتها؟ قد يكمن أحد الخيارات في بنية النّزعة الاستهلاكيّة ذاتها المتمثل في مفهوم الموطن عند باومان. يمكن أن توفّر المواقع المتعدّدة للهويّة أرضيات لمجموعة كبيرة من الانتقادات الجزئيّة الدّاخليّة. وسننتهي إذًا إلى مشروع نقديّ اتّخذ الشّكل الجذموري الّذي تحدّث عنه كتاب **ألف هضبة**، تتقاطع فيه خطوط نقديّة متعدّدة من نقاط منشأ مختلفة. لكن المشكلة هي أنّه لا يمكن لأيّ من تلك الخطوط أن يوفّر خطّا للهروب يمكن أن يفلت من النّظام إذا أراد الحفاظ على درجة من التّبرير على المستوى المجتمعيّ. هكذا نجد أنفسنا أمام نقد فرداني يمكن أن يوجد خارج النّظام لكن لا يمكن أن يكون مشروعًا مجتمعيّا أو مقاومةً ذاتَ توجّه اجتماعيّ أكبر التي ليست سوى نقد جزئيّ وليست نقدًا كاملا.

لكن ربما يعني ذلك التّقليل من القدرة الإبداعيّة للوعي؛ ربّما بهذه الصّفة تزوّدنا الرغبة عند دولوز وغاتاري والقوّة الإنتاجيّة عند فوكو بالأمل. من جهة، يمكن أن تُستخدم الجنيالوجيا الفوكويّة بمثابة عرض تحليلنفسيّ: إذ بمجرّد أن تُعرَضَ على الذّات الحالاتُ

العرضيةُ الّتي تعتمد عليها أنظمة الحقيقة الحاليّة، فجأةً تدرك الحقيقة وتتحرر نفسيًا للبحث عن بدائل. لكن ذلك يُعدُّ توصيفًا شديد التّبسيط، ويتوقّف إلى حدّ كبير على الاعتقاد في «العلاج بالكلام» الفرويديّ. إنه مشكوك فيه أيضا من وجهة نظر ضد أوديبيَّة.

البديل الآخر هو إيجاد وسيط بين الفرد والمجتمع. إنه المكان الذي يمكن أن تنقلب فيه الأشكال الاجتماعية التي تَسبَّبَ المجتمعُ المعاصر في انصهارها ضد النظام الذي أنشأها. إذا تبنّينا النقد ذا الأساس الجذموري الذي تدعمه القبائل والجماعات على شكل شماعة، يمكن أن نكون قادرين على جلب درجة من الخارج إلى الداخل. قد تكون جماعةٌ قادرةً على أن تطور بشكل عضوي منظورات حول المجتمع توجد خارج هيمنتها إلى حد ما، وتحتفظ في الوقت نفسه بقدرتها على التواصل الاجتماعي داخل تلك الجماعة. فأن يكون الانتماء إلى الجماعة سلسًا ومتعددًا في وقتٍ واحد يمكن أن يشير إلى قدرة أعضاء تلك الجماعة على توصيل أفكارهم إلى الجماعات الأخرى التي ينتمون إليها للحفاظ على درجة من الفهم. ومن شأن ذلك أن يتعزز بفكرة الأصالة المشتركة: ليست الذات مجرد انعكاس للمجتمع بل إنها تغذي عملية إنشائه. لذلك يمكن أن تكون للتغييرات الصغيرة في أحدهما القدرة على التأثير في الآخر في إطار عملية تغيير تدريجية. قد يكون من المفيد في هذه المرحلة استخدام مفهوم الأغورا عند باومان كموقع يمكن أن

تحدث فيه هذه العملية.

أشار باومان إلى صورة الأغورا (agora)، أي السّوق اليونانيّة الكلاسيكيّة، بوصفها موقعا وسيطا للتّبادل، حيث تمت ترجمة الانشغالات الخاصة بالمنزل (oikos) إلى سياسة على مستوى الكنيسة (ecclesia). تتمثّل وجهة نظر باومان في أنّ الأغورا أصبحت في السّياق المعاصر مهدَّدةً بتسرّب السّلطة إلى خارج الكنيسة واستعمار الأغورا من قِبَل انشغالاتٍ خاصّةٍ محضة الّتي، بدلا من نقلها إلى المستوى المجتمعيّ، أصبحت فقط تؤسس الطّبيعة الخاصّة للانشغالات المعبَّر عنها والمسؤوليّة الفرديّة لحلّها.[400] يتمثّل علاج هذه الحالة وفقًا لباومان في إعادة إرساء وضعية يمكن فيها التّعبير عن انشغالات الظّروف الخاصّة على مستوى عام. يمكن القول بلغة الفقرات السّابقة إن ذلك يعود إلى قابليّة التّواصل التي يمكن فيها مناقشة هذه الانشغالات والتعامل معها على المستوى المجتمعيّ، ممّا يتطلّب إعادة وصفها بمصطلحات ذات معنى اجتماعيّ وشخصيّ في الآن ذاته.

يتناول هارت ونيغري موضوع عدم قابليّة التّواصل في كتابهما **الإمبراطوريّة**.[401] إذ يرجعان إلى فترة الأمميّة البروليتاريّة- الّتي تميّزت بثلاث موجات: الأولى من 1848 إلى تسعينات القرن التّاسع عشر، والثّانية بعد الثّورة السّوفيتيّة لعام 1917، والأخيرة

---

(400) Bauman, *In Search of Politics*, pp. 97–8.

(401) Hardt and Negri, *Empire*, pp. 50–9.

من الثّورة الصينيّة إلى روح السّتينات في جميع أنحاء العالم- ويدّعيان أنّ الفعل الثّوريّ أنشأ سلاسل من الأحداث، حيث أنّ الفعل في جزء واحد من العالم يثير ردّ فعل في مكان آخر.[402] كانت خاصّيّة التّفاعل هذه تقوم على «ترجمة» النّضالات إلى لغة الملاحظين البروليتاريين الآخرين في جميع أنحاء العالم والاعتراف بقضيّة مشتركة. بعد إعادة تعريف البروليتاريا لتشمل «**جميع** من تستغلّهم الهيمنة الرّأسمالية ويخضعون لها»،[403] حاجج كثيرون بأن مشكلة الفعل الثّوري في الظّروف المعاصرة هي الفشل في إيصال القضايا المشتركة وخصوم النّضال إلى مواقع الاستياء المحتملة الأخرى. «إنها بالتّأكيد إحدى المفارقات السّياسيّة المركزيّة والأكثر إلحاحا في عصرنا: ففي عصر الاتّصالات الذي يحظى بكثير من التّمجيد، **أصبحت النّضالات غير قابلة للتّواصل.**»[404] وادعوا أنّ ذلك أدى واقع أن النّضالات الفرديّة تنتقل الآن عموديّا إلى المستوى العالميّ من أجل إحداث التّغيير بدلا من الانتشار أفقيّا.[405]

يبذل هاردت ونيغري قصارى جهدهما للإشارة إلى الإمكانات التي يحتويها هذا السّيناريو، على الرّغم من واقع أنّ النّشطاء المحلّيين لم يعودوا يرون أنفسهم يقاتلون العدوّ نفسه. ويقترحان أنّ المستوى العالميّ الّذي يجب أن ينتقلوا إليه بهدف دعم مطالبهم هو نفسه هذا

(402) Ibid. pp. 50–1.
(403) Ibid. p. 53.
(404) Ibid. p. 54.
(405) Ibid. p. 55.

العدوّ، إنه الإمبراطوريّة. يقترح هاردت ونيغري انطلاقا من فكرة النّقد من الخارج عند دولوز أنّه بالنّظر إلى أنّ الإمبراطوريّة تتميز حسب ادعائهما بكونها تملأ جميع الفراغات وتتقن اللّغةَ التّواصليّة، فليس للإمبراطوريّة خارجٌ، لذلك ينبغي أن يتمّ النّقد والمقاومة من الدّاخل.[406]

إن هذه الاستراتيجيا تحديثٌ لفكرة ماركس التي مفادها أن النّظام الرّأسمالي سيحفر قبره بنفسه، وأنّ أدوات المقاومة يمكن العثور عليها داخل النّظام. يتبنّى دولوز وغاتاري بدورهما هذه الفكرة عندما يقترحان دفعَ عناصر معيّنة إلى حدودها القصوى داخل النّظام. وكما يقول هارت ونيغري، «يرتبط أداء السّلطة الإمبراطورية حتما بانحدارها».[407]

«لم يعد هناك في بنية الإمبراطوريّة «خارج» للسّلطة، ومن ثمة لا توجد حلقات ضعيفة- إذا كان المقصود بالضّعف نقطةً خارجيّة تكون فيها تمفصلات السّلطة الشاملة ضعيفة. لكي يحقق كل نضالٍ أهمّيّته، يجب أن يسعى إلى مهاجمة قلب الإمبراطوريّة، مكمن قوّتها... إنّ بناء الإمبراطوريّة وعولمة العلاقات الاقتصاديّة والثّقافيّة يعنيان أنّ المركز الافتراضيّ للإمبراطوريّة يمكن مهاجمته من أيّ نقطة. ومن ثمّ فإنّ الانشغالات التّكتيكيّة للمدرسة الثّوريّة القديمة لا يمكن استرجاعها بالكامل؛ وإنّ الاستراتيجيا الوحيدة

---

(406) المرجع نفسه. ص 58 - 9؛ حول الصّلة بين الإمبراطوريّة وصناعة الاتّصالات، انظر الصّفحات 32-4.

(407) Ibid. p. 361.

المتاحة للنّضالات هي استراتيجيا القوّة المضادّة المتأصلة الّتي تنبثق من داخل الإمبراطوريّة».[408]

إن لهذا تداعيات على طبيعة الاستراتيجيا الثّوريّة، ويكرّس هاردت ونيغري بعض الوقت لمناقشة العيوب النّسبيّة للنّضال المحلي. إذ يدعيان أنّ تجسيد الطّابع المحلّيّ للفعل، كما نجده عند فوكو على سبيل المثال، ينطوي على مخاطرة تقديم انقسام زائف بين المستويين المحلّي والعالميّ وعدم معالجة ما يمكن أن تعنيه الطّبيعة المبنيّة للمحلّيّة. وبالنّظر إلى خاصية نزع الطابع المكاني التي تميز العولمة، من شأن إضفاء الطّابع المحلّيّ على النّضال أن يصبّ في مصلحة النّظام الرّأسماليّ المعاصر، ممّا يعزّز بشكل فعّال مشكلة ترجمة الفعل.[409]

يمكن أيضا استنادا إلى المناقشة المقدَّمة في الفصول السّابقة أن نعثر على فكرة عدم قابليّة التّواصل على مستوى ذي طبيعة بنيوية أقلّ، وأن نلمس تأثير آليات النّزعة الاستهلاكيّة على بناء الهويّة. تتمثّل عمليّة الضّرورة الوجوديّة المدعومة من السّلع الاستهلاكيّة في عزل الأفراد عن بعضهم البعض، ممّا يؤدي إلى مؤانسات مُجَزَّأة سبق أن تحدثنا عنها في الفصل الأخير. قد يكون هذا هو ما يقوم عليه النزوع إلى إضفاء طابع المحلية وفشل ترجمة النّضالات.

يعود هاردت ونيغري إلى بنية البروليتاريا الجديدة وطبيعتها،

(408) Ibid. pp. 58–9.
(409) Ibid. pp. 44–5.

الّتي أطلقا عليها اسم «الحشد»، ويفترضان أن إمكاناتها الثّورية بما هي جماعة تكمن أساسًا في قدرتها البيو-إنتاجيّة. لذلك فإنهما مثل ماركس يذهبان إلى أن مصدر الثّورة هو قوّة عمل الطّبقة الثّوريّة. «إنّ العمل المعيشي هو ما يشكّل المَعْبَرَ من الافتراضيّ إلى الواقعي؛ إنّه ما يحمل الممكن،»(410) علمًا أنهما يعرّفان العمل بأنّه «القدرة على الفعل».(411) وفي تطّور مثير للاهتمام، يطرحان الفكرة التي مفادها أنّ الإمبراطوريّة تتكوّن بوصفها ردّ فعل على الأفعال الّتي يقوم بها الحشد.(412) ومع ذلك، هنا تكمن الإمكانات الثّوريّة بما أنّ «ديناميكيّة الرّأسمالية العنيدة المعروفة لم تعد تكمن إذًا في رأس المال، بل في العمل المعيشي الّذي **أجبر** رأس المال في كلّ خطوة على إعادة تنظيم نفسه».(413)

إنّ التّناقضات، الّتي تظهر في موقف يجعل من الإمبراطوريّة مجموع آفاق بلا خارج، يتمّ التّغلّب عليها حسب هاردت ونيغري من خلال الجمع بين إمكانات العمل الإبداعيّة و«العزم المولِّد للرّغبة».(414) هكذا يُعاد تعريف الأفق المفاهيميّ بأكمله. ليس البيو-سياسي، المنظور إليه من زاوية الرّغبة، سوى إنتاج كامل، مجموع الشعب أثناء الفعل.(415) إن الرّغبة هي ما يعطي للعمل زخما

---

(410) Ibid. p. 357.
(411) Ibid. p. 358.
(412) Ibid. p. 51.
(413) Brown and Szeman, 'The global coliseum', p. 179 (author's emphasis).
(414) Hardt and Negri, *Empire*, p. 387.
(415) Ibid. p. 387.

إبداعيّا وأصيلا، ويمكن اعتبار الفصول الختاميّة من كتاب **الإمبراطوريّة** اقتراحات واستكشافات حول كيفيّة تحرير هذه الإمكانات بشكل أكبر. يمكن القول بلغة دولوز وغاتاري إن المشروع لا ينتهي باقتراح ما قد تكون عليه الإمبراطوريّة المضادّة أو أي أنشطة مخصوصة يمكن أن تؤدي إليه، بل ينتهي بالأحرى بالإشارة إلى كيفيّة إزالة العوائق الّتي تعترض خطوط الهروب من النّظام الحاليّ لمساعدة الجيل العضويّ الصاعد للإمبراطوريّة المضادّة من خلال الممارسة الثّوريّة.

تُعدّ فكرة الترحال لدولوز وغاتاري من بين العلامات التي ترمز إلى انشقاق الحشد، وهي فكرة تجسّدت هذه المرة في العمل المتنقّل الّذي قدّماه على أنّه «برابرة جدد» يعطّلون الظّروف الانضباطيّة الّتي يخضعون لها بواسطة الفرار وحده.[416] إلا أنهما يعترفان بأنّ التّجربة العمليّة لهذه الفكرة الرّومانسيّة إلى حدّ ما «حالةٌ جديدة لا جذور لها من الفقر والبؤس»،[417] والتي تشبه إلى حدّ ما متشرّدي باومان. يقترح الباحثان في الفصل الأخير من **الإمبراطوريّة** ثلاثة حقوق من أجل فتح سبل الفرار والسّماح للحشد بتأكيد تفرّده. يتحقق هذا التفرد

«من خلال قلب الوهم الإيديولوجيّ القائل إن جميع البشر على الأسطح العالميّة للسّوق العالمية تعاوضيون [يمكن أن يعوضوا

(416) Ibid. p. 212.
(417) Ibid. p. 213.

بعضهم ببعض]. عندما يعيد الحشدُ إقامةَ إيديولوجيا السّوق على قدميها، فإنه يعزّز بعمله التفرّدات البيو-سياسيّة للجماعات والمجموعات البشريّة، عبر كل عقدة من عُقد التّبادل العالميّ.»[418]

أودّ أن أجادل بأنّ هذه عمليّة قد أصبحت أسهل من بعض النّواحي بفضل الضّرورة الوجوديّة للنّزعة الاستهلاكيّة الّتي تؤكّد الفكرة القائلة إنّه يجب علينا أن نخلق فرديتنا الواعية ولكنّها تقترح القيام بذلك باستخدام أدواتها الخاصّة. يجب أن نتساءل عمّا إذا كان بإمكاننا أن نستفيد جزئيّا فقط من استدماجنا لهذه العقيدة وأن نعيد توجيه وسائل تحقيقها نحو شكل من البناء «أكثر خلوصًا». يمكن أن تقود المناقشة في الفصول السّابقة القارئَ إلى الاعتقاد بأنّه لا وجود لشكل من البناء أكثر خلوصًا من أيّ شكل آخر، بمعنى أن الاختلاف بينها في هذه الحالة سيكون استراتيجيّا فقط. لكن بالنّظر إلى النّزعة ضد إنسانيّة لموقف ما بعد البنيويّة من البناء الذّاتيّ، يمكن أن نعدَّ ذلك غيرَ متعارضٍ كثيرا مع أطروحة هارت ونيغري.

إنّ الحقوق الثّلاثة المطالَب بها للحشد في **الإمبراطوريّة** هي الحقّ في المواطنة العالميّة، والحقّ في أجر اجتماعي غير مرتبط بإنتاجيّة العمل، والحقّ في إعادة تملّك وسائل الإنتاج الّتي تتمثل في المعلومات والمعرفة في عصرنا. يصلح الحق الأوّل لزيادة الحركية والسّماح بتدفق الحشد إلى مجالات جديدة لترسيخ حرّيات جديدة. ويتمثل الحق الثّاني جزئيّا في الاعتراف بأنّ ممارسة العمل في المرحلة

---

(418) Ibid. p. 395.

ما بعد الفورديّة والانتقال من الصّناعة إلى قطاعي الخدمات والاتّصالات يعنيان أنّه من الصّعب تحديد يوم العمل وأنّ «البروليتاريا برمتها تنتج في كلّ مكان طوال اليوم».(419) إذا كانت وظيفة المرء تتمثّل في إنتاج المعرفة والتّحكّم فيها، فمن الصّعب إقامة حواجز في رأسه بين «فكر العمل» و«فكر التّرفيه»؛ يمكن الاعتقاد بأن ممارسة الفكر نفسها في أيّ سيناريو تضمن بقاء الآلة في وضعيّة اشتغال. كما أنّ الأجر الاجتماعيّ يتعارض مع الطبيعة المجندرة للأسرة الّتي يدعمها العائل الذّكر ويُزعم أنّه نتيجة طبيعيّة ضروريّة لتوسيع نطاق المواطنة العالميّة. وإنّ الحقّ في إعادة التّملّك هو اعتراف بأنّ الناس أنفسهم هم آلات الإنتاج في عصرنا.

ينشأ سؤال ما إذا كان توسيع هذه الحقوق الثّلاثة سيفعل أيّ شيء للتّخفيف من قلقنا ما بعد الحداثيّ. هل سيعالج عدم اليقين؟ يجب أن نتذكّر أنّ الأفكار المقدّمة في هذا الفصل لم يعالجها أصحابها بتوسع بغية إيجاد حلٍّ لهذه المشكلة، بل هي إجابات على أسئلة مختلفة، أو هي بالمعنى ما بعد البنيويّ توليد للأسئلة وخلق لمجالات يمكن من خلالها الإجابة عليها. إنّ الجواب الماركسّي على عدم اليقين جواب بسيط: كلّ أمراضنا هي نتاجٌ للرّأسماليّة، وسنكون أحرارا في إيجاد بدائل أفضل بمجرّد سقوطها.

إلا أن هذا الجواب يبدو سهلا للغاية، بالنّظر إلى كلّ ما قيل عن طبيعة الذّات الواعية. فمن جهة، إن التّحليل صحيح تماما، لأنّنا

(419) Ibid. p. 403.

عرّفنا عدم اليقين بأنه عنصر من عناصر النّظام الانفعالي للرّأسماليّة الاستهلاكيّة. في هذا التصور، تتعارض وسائل بناء الذّات مع الضّرورة الوجوديّة، ويتجلّى هذا التّوتّر، وكذلك انعدام الأمن المحايث للمجتمع المعاصر، في نوع من القلق ما بعد حداثي. لا ينشأ عدم اليقين من الرّأسمالية نفسها، بل من التّوتّر داخل الطّريقة الّتي تشكّل بها تشكيلةٌ مجتمعيّةٌ معيّنةٌ فكرةَ الذات التي يحملها سكّانها. وعلى هذا النّحو، تُفتَحُ مجموعةٌ من البدائل، بدءا من إصلاح البنية الحاليّة وصولا إلى الدّعوة إلى إرساء بنية جديدة. إن النّقطة الأساس هي أن شكلَ مجتمعنا الحاليّ فشل من منظور نفسيّ وكذلك من منظورات أخرى كثيرة.

بعد أن عرضنا الأرضيّة النّظريّة في الصّفحات السّابقة، حان الوقت لنتحول إلى عرض النّقد في عالم اليوم بطريقة عملية. ولهذه الغاية اخترت أن أركّز النّقاش على تعدّديّة الأفكار والممارسات الّتي يجمعها المصطلح الإعلاميّ «مناهضة الرّأسماليّة». إنّ الطّريقة الّتي تعمل بها هذه الممارسات تساعد على إلقاء الضّوء على العديد من النّظريات الّتي ناقشناها بالإضافة إلى أنّها تعكس توصيف التّشكيلات الاجتماعيّة والنّفسيّة المجزّأة في الفصول السّابقة.

2. إمكانات الذّات الاجتماعيّة

إن السّمة الأولى اللاّفتة للنّظر في كرة الثّلج المناهضة للرّأسماليّة هي تركيبتها. تتكوّن الاحتجاجات والأحداث الّتي تصنع أجندتها

من تشكيلة رائعة من الجماعات المختلفة الّتي تقوم بحملات حول جملة من القضايا المختلفة. فتجمّعٌ مثل «المنتدى الاجتماعيّ العالميّ»، الّذي عُقد لمناقشة الاستراتيجيا والخيارات، لم يسع إلى كتابة بيان أو فرض أيّ تسلسل هرميّ للأهداف والمناهج المشتركة. فكلّ جماعة تحافظ على استقلاليتها داخل بنية شبيهة بالويب ومتّصلة عبر الإنترنت وأوراش عمل وتعليم متنوّعة. هكذا تبدو الحركة وكأن لها البنية الجذموريّة الّتي تحدثنا عنها سابقا. فهناك العديد من نقاط المنشأ، وخطوط الاحتجاج والوجهات المرغوبة، بدءا من الإصلاحيّ المحض وصولا إلى الثّوريّ الخالص.

ربما كان ذلك إحدى نقاط قوّة هذه الحركة. ذلك أن كون هيدرا [الثعبان أو الوحش في الأسطورة اليونانية] متعدّد الرّؤوس وينمو بشكل عضويّ يجعل من الصّعب التّنبّؤ بتصرفاته أو السيطرة عليه. ترى كلاين Klein أنّ هذا التجزؤَ نتيجةٌ «للتجزؤ داخل الشّبكات التّقدّميّة والتّغيّرات في الثّقافة الأوسع»، وكذلك ردٌّ فعلٍ على الواقع السّياسيّ المتمثل في فشل الأحزاب التّقليديّة.[420] إنها ترى القوّة في كون هيدرا «مختلفًا تماما عن المبادئ المنظّمة للمؤسّسات والشّركات الّتي يستهدفها. إنّ رد فعله على مركزة الشّركات هو التجزؤ، وعلى العولمة هو عملية إضفاء المحلية على ذاته، وعلى توطيد السّلطة بتشتّت جذريّ للسّلطة».[421] يبدو أنّ ذلك يفي بمعايير السّياسة حسب دولوز وغاتاري الّتي تمّ توضيحها في القسم السّابق. تقدم

(420) Klein, *Fences and Windows*, pp. 20–1.
(421) Ibid. p. 21.

خطوط الهروب المتعدّدة عددا لا يحصى من البدائل المختلفة، سواء من حيث مبادئها أو تنظيمها، والّتي تعمل على تعطيل النّظام.

ومع ذلك، فإنّ مسألة مدى عمق هذا البديل مسألة أخرى:

«إنّ كلّا من المنظّمات غير الحكوميّة وشبكات الجماعات المتجانسة أنظمة يمكن أن تتوسع إلى ما لا نهاية، شأنها شأن الإنترنيت نفسها. يمكن لأي شخص أن يبادر ويتواصل إذا شعر بأنّه لا يتلاءم تماما مع واحدة من حوالي ثلاثين ألف منظّمة غير الحكوميّة أو الآلاف من الجماعات المتجانسة. فمشاركة هذا الشخص لا تعني بالضرورة تخليه عن فرديّته لصالح البنية الأكبر. وكما هو حال كلّ الأشياء الموصولة بالإنترنت، نحن أحرار في الإبحار والخروج، وأخذ ما نريد وحذف ما لا نريد. يبدو ذلك أحيانا مقاربةَ مُبحِرٍ للنشاط النضالي- ممّا يعكس ثقافة الإنترنت المتناقضة للنّرجسيّة القصوى المقترنة بالرّغبة الشّديدة في الحياة المجتمعية والارتباط بالآخرين.[422]

تكمن المشكلة في أنّ هذه المفارقة يمكن أن تكون أحد التّوتّرات الّتي تشكّل أساس شعورنا بانعدام الأمن، ممّا يثير السّؤال عمّا إذا كان ينبغي أن تنعكس في المقاومة. وتقوم الطّريقة الأخرى لتأويل ذلك على ضرورة استخدام أدوات المقاومة المحايثة للنّظام بهدف تعطيله. وبناء على ذلك، يمكن استخدام الدّافع إلى الفردانيّة في الثّقافة الاستهلاكيّة في طريقة انخراطنا فيها، ممّا يمنح كلّ فرد

(422) Ibid. p. 20.

القدرة على الجلوس مثل عناكب في مركز شبكة نشاطه الثّوريّ. إذا كانت مخاوفنا، كما يقول باومان، غير قابلة للتبليغ، وإذا كان ذلك نتاجٌ لتدريبنا النّفسيّ-الاجتماعيّ، فقد يكون إذًا شكل الاحتجاج الشّبكيّ هو الشكل الوحيد المتاح للنّاس على المستوى الواعي، سواء من حيث الانخراط الاستراتيجيّ في النّظام أو من المنظور النّفسيّ. إنّه الشّكل الّذي نتكيّف معه أكثر ويمكننا استخدامه لتحقيق أفضل تأثير. بعبارة أخرى، يمكن أن يهدف المرء إلى إنتاج مجتمع يختلف فيه التشريط الاجتماعيّ عن التشريط الّذي تعرض له وأن يستخدمه بمثابة رافعة للتّغيير.

فيما يتعلّق بمسألة قابليّة التبليغ الّتي نوقشت أعلاه، قد تكون المقاومة الشّبكيّة إحدى طرق التّغلّب على الحاجة إلى المعنى الاجتماعيّ، على الرّغم من أنّها لا توفّر شكلا مثاليّا من النّقد الخالص لأنّها تستخدم عناصر من النّظام ولا تزال إلى حدّ كبير نقدا داخليّا، رغم أنه هو النظام الذي تسعى إلى الهروب منه.

إذا عدنا إلى التّشكيلات الاجتماعيّة الّتي تمّت مناقشتها في الفصل السّابق، يمكن أن يبدو أنّ الشّكل الّذي تتّخذه الحركة المناهضة للرّأسماليّة يعكس إلى حدّ كبير جماعات الشماعة وجماعات القبائل الجديدة. قد ينطبق ذلك على الأولى وليس على الثّانية لأنّ القبائل تتميز بعضوية مغلقة نسبيّا. أمّا جماعات الشماعة فإنها مفتوحة وتتميز بعضويّة مرنة ومتعدّدة يمكن أن تكون قصيرة أو طويلة الأجل. إن لهذا النّوع من التّنظيم الفضفاض عيوبًا، كما تشير إلى

ذلك كلاين أيضا. إذ تعاني الاحتجاجات من غياب البنية الذي من شأنه أن يقوّض الاستراتيجيات المستخدَمة في الأحداث، كما أنّها تعاني من غياب الأهداف التي يجب متابعتها. لا يوجد أيضا تعزيز للمكاسب أو تفكير جماعيّ في الدّروس المستفادة خارج الجماعات الفرديّة المشاركة. وعلى الرّغم من أنّ المنتدى الاجتماعيّ العالميّ كان محاولة لمواجهة هذه العيوب، إلاّ أنّ تأثيره البنيوي كان ضئيلا للغاية. تعلّق كلاين على ذلك بأنّه بالنظر إلى هذه الوضعية، تنمو ثقافة «الاحتجاج المتسلسل» داخل الحركة بوصفها محاولة للحفاظ على الدينامية.[423] وتواجه محاولات مكافحة ذلك، مثل المنتدى الاجتماعيّ العالميّ والمنتدى الدّولي للعولمة (وهو «مركز تجمّع دائم» في واشنطن)، مشاكل بنيوية وُلدت من الأشياء نفسها الّتي تشكّل قوّة الحركة.

هذه قضيّة لم يتمّ حلّها بعد، وترى كلاين أنّ الحركة حقّقت الكثير فيما يتعلّق بخلق جيل راديكالي بحيث يجب تركه يعمل دون فرض بنيةٍ معينةٍ عليه. يتحوّل السؤال بطريقة ما إلى سؤال معرفة ما ينبغي أن تكون عليه أهداف الحركة. إذا كان التّأثير الوحيد المنشود هو خلق جيل من الأشخاص الراديكاليين الّذين سينفجرون بعد ذلك وسيعطّلون النّظام بطرقهم الفرديّة، فإنّ التّنظيم المركزيّ ليس ضروريّا إذن. وإذا كان الهدف هو بالأحرى إحداث نوع من التّغيير الثّوريّ، فإنّ بلشفة الحركة تصبح ضروريّة، وهذا يثير على أرض

(423) Ibid. p. 23.

الواقع الكثير من الاستياء لدى الجماعات الأخرى الّتي تعتبر ذلك سرقةً للاحتجاج من قبل «الحكومات المتربِّصة» التي تقوّض النّقد نفسه.(424) وبالنظر إلى النّيّة الظاهرية للعديد من الجماعات المعنيّة لفتح فضاءات للتّغيير (مسترشدة بالفكرة الزاباتيستة المتمثّلة في خلق عالم يسمح بإمكانيّة وجود عوالم متعدّدة داخله)، يمكن ألا يمثّل غياب التّنظيم مشكلة بل يمكن أن يخدم الفكرة. من منظور دولوز وغاتاري أيضا، تتمتّع هذه الفكرة بميزة التّنظيم الجذموريّ الّذي يضرب العديد من دعامات النظام ويسمح للأشخاص الّذين يعانون من الاضطهاد بطرق مختلفة بالتّحدّث بأنفسهم. يمكن أن تكون للحركة الموحَّدة مزايا بنيوية ويمكن أن تشتغل كرافعة أقوى للتّغيير، ولكنّ التّغييرات الّتي تسعى إلى تحقيقها لا يمكن أبدا أن تكون متنوّعة ومعبّرًا عنها بشكل مباشر كما هو الحال داخل نظام مضادّ جذموريّ. ومن الناحية الإستراتيجيّة، تزوّد هذه الحركة النّظام بعدوّ موحَّد يسهل الهجوم عليه وتشويه سمعته بدلا من آلاف الأعداء. لخّصت أتيلا روك Atila Roque، إحدى المتحدّثات في المنتدى الاجتماعيّ العالميّ، هذه النّقطة بقولها:

«إننا نحاول كسر أحادية الفكر، ولا يمكنك القيام بذلك عن طريق طرح طريقة تفكير أحادية أخرى. بأمانة، إننا لا نحنّ إلى الزّمن الّذي كنّا فيه جميعا في الحزب الشّيوعيّ. يمكن أن نحقق

(424) تمّ توضيح هذه النّقطة على موقع وومبلز Wombles الإلكترونيّ، وهي مجموعة فوضويّة / تحرّريّة تشكّل حواجز بشريّة ضدّ شرطة مكافحة الشّغب خلال العديد من الاحتجاجات www.wombles.org.uk/lessons.htm.

تعزيزًا أقوى للأجندات، لكنّني لا أعتقد أنّ المجتمع المدنيّ يجب أن يحاول تنظيم نفسه في حزب».[425]

كما أن البنية الجذموريّة تقرّب النّقد أكثر إلى الفرد الّذي يمكنه المشاركة على مستوى أعلى في مجموعة أصغر. ويربطنا ذلك بالنّقطة الثّانية المتعلقة بالحركة المناهضة للرّأسماليّة، وهي العلاقة بين مستويي النّضال المحلّيّ والعالميّ. يقدّم جيمس ديفيليبس James DeFilippis منظورا من داخل حركة المقاومة العالميّة التي هي ائتلاف واسع قائم على الاشتراكيّة. إنه يدّعي أنّ الشّكل الحالي للاحتجاج أدّى إلى ظهور جماعات واسعة النطاق تمارس احتجاجات منظّمة عبر الإنترنت في الملتقيات متعدّدة الجنسيات.[426] ويؤدّي ذلك في رأيه إلى غياب الاتّصال مع الجماعات والنّضالات المحلّيّة وإبعاد الجماعات المجتمعيّة إلى هامش الاحتجاج.[427] ويفسّر ذلك في أمريكا بافتقار المنظّمات المجتمعيّة للبعد الراديكالي، هذه المنظّمات الّتي أصبحت بحلول ثمانينات القرن العشرين:

«شركات تنمية مجتمعيّة (CDCs) تبني أساسا مساكن بأسعار في المتناول، وفي حالة الشّركات الأكبر منها تعمل وظيفيّا بمثابة غرف تجاريّة على نطاق المجتمع المحلّيّ. وتم أثناء ذلك استبدال مفاهيم مثل «الرّقابة المجتمعيّة» بمفاهيم «الأصول المجتمعيّة» و«التّنظيم

---

(425) Quoted in Klein, *Fences and Windows*, p. 201.
(426) DeFilippis, 'Our resistance must be as local as capitalism', p. 365.
(427) Ibid. p. 367.

غير التّصادميّ» و«رأس المال الاجتماعيّ».[428]

بالنّظر إلى بنية الحركة الحاليّة المناهضة للرّأسماليّة ونزع الطابع الراديكالي عن الجماعات المجتمعيّة، يذهب ديفيليبس إلى أنّ هناك ثلاثة أسباب تجعل الأولى حركة اجتماعيّة حقيقيّة من خلال الانضمام إلى الثانية. أوّلا، يستشهد بموضعة الحياة اليوميّة والتّجربة الأوّلية للصّراع في المستوى المحلّيّ.[429] ثانيا، يجادل بأنّ مسائل الحجم في العلاقات الاجتماعيّة ليست ثمرة طبيعية للعلاقات نفسها، بل هي عنصر أصليّ مشترك في كلّ من التّكوين والمحصّلة. عندما نعتبر النّضالات المحلّيّة مجرد تعبير عن القضايا العالميّة، فإنّنا نقلّل من قيمة تلك النضالات والأفراد الّذين يشاركون فيها ونفرط في تقبل خطاب العولمة ونزع الطابع المكاني عن الشّركات.[430] وأهم سبب يستشهد به من منظور نظريّ هو أنّ بناء البدائل الحقيقيّة واختبارها يتمّ على المستوى المحلّيّ.[431]

هناك أمثلة عديدة على هذه البدائل المحلّيّة. أحدها هو «حركة السّكّان الّذين لا يملكون أرضا» في البرازيل، وهي منظّمة تحشد أفقر العناصر في المجتمع لإعادة تملك الأراضي المسيّجة للزّراعة المستدامة.[432] وتنشأ في إيطاليا أيضا مراكز اجتماعيّة في مبان

---

(428) Ibid. pp. 367–8.
(429) Ibid. p. 368.
(430) Ibid. p. 370.
(431) Ibid. p. 371.
(432) M. Gonzalez in Bircham and Charlton (eds), *Anti-Capitalism*, p. 153.

مهجورة، وهو ما يمثّل نظاما سياسيّا بديلا يوفّر الرّعاية اليوميّة والدّعم للاّجئين وكذا نقاط تلتقي فيها الشبكات الاجتماعيّة والثّقافيّة وأماكن اجتماع لتخطيط الفعل المباشر. تقدّر كلاين أنّ هناك 150 مركزا من هذا القبيل تنشط في إيطاليا، يمثل أحدها، ليونكافالو في ميلانو، «مدينة قائمة بذاتها، تضمّ العديد من المطاعم والحدائق ومكتبة ومنحدرا داخليّا للتّزلّج وناديًا كبيرا جدّا لدرجة أنّه استطاع استضافة فرقة الراب بابلك أينمي Public Enemy عندما زارت المدينة». (433) وتضم برشلونة بدورها العديد من المراكز الاجتماعيّة المزدحمة مثل مركز «آلاف المنازل» Miles de Viviendas الّذي يدير جامعة للقراصنة وقناة قرصنة تلفزيونيّة للحيّ بالإضافة إلى أنشطة منظّمة أخرى دون أن ننسى المخيّمات الّتي أقيمت لإيواء المتظاهرين في «مؤتمر مجموعة الثّمانية» لعام 2007 في روستوك بحثا عن بدائل اجتماعيّة قصيرة الأجل. (434)

على مستوى البحث عن طريقة الخروج من عدم اليقين، يمكن أن توفر هذه البدائل على المستوى المحلّيّ إمكانيّةَ تجربةٍ اجتماعيّة مختلفة عن تلك الموجودة في التّيّار الاستهلاكي السائد، ممّا يخفّف قليلا من عدم اليقين وانعدام الأمن اللذين يختبرهما الناس في المجالات المحلية. لكن هناك احتمال أن ينتقل انعدام الأمن إلى مصدر آخر. وبالنّظر إلى ردّ فعل الحكومات العدائيّ على أيّ نوع من النّظام البديل داخل حدودها، يُحتمل أن تتعرّض هذه المشاريع

(433) . Klein, *Fences and Windows*, p. 225.

(434) http://www.camping-07.de/content/view/11/138/lang,en/

للهجوم عاجلا أو آجلا من قبل الدّولة الّتي تعيد إدخال عناصر عدم الأمان إلى نفسيّة المشاركين في المخطّطات. إلا أن النّقطة المهمّة المتعلقة بتغيير نطاق الصّراع ليشمل مستوى أكثر محليّة هي هذه الفرصة المتاحة **للتّجربة الشّخصيّة** للبدائل، فضلا عن الفوائد العمليّة الحقيقيّة الّتي يمكن جنيها من المخطّطات المحلّيّة الّتي تعمل مع من يحتاجون إليها على الميدان.

بالعودة إلى حجج هارت ونيغري المذكورة في القسم السّابق، يمكن أن نذكّر بضرورة عدم إغفال السّبب البنيويّ الحقيقيّ للاضطرابات، وهو الإمبراطوريّة حسب لغتهما، والرّأسمالية حسب لغة المحتجّين. ادّعى هارت ونيغري أنّ الاحتجاج المحلّيّ يتمثل في كونه يقوم بتشييء المجتمع المحلّيّ ويصب في مصلحة النّظام. وجادلا بأنّ الاحتجاج يجب أن يقفز إلى مستوى العالميّة ويهاجم الإمبراطوريّة في قلبها. لكنني أعتقد في ضوء المناقشة السّابقة أن للمحلّي دورا محدّدا يلعبه في النّقد والمقاومة، سواء فيما يتعلق بالمستوى الّذي يعاني فيه النّاس من الاضطهاد وبالتّالي يمكنهم محاربته من أجل أنفسهم (بمصطلحات فوكو / دولوز) أو فيما يتعلق بالخروج من أنماط التّفكير السّائدة التي تحدّد عدم اليقين. كما أن شكل الاحتجاج الشّبكيّ، الّذي يربط بين العديد من مواقع ومستويات المقاومة المختلفة، يمكن أن يكون وسيلة للتّغلّب على عدم قابليّة التّواصل الذي يميز النّضال المحلّيّ، والفاشية الصغيرة عند دولوز، والهزيمة بسبب العزلة الّتي يمكن أن تنشأ عن التفريق

بين نقاط الاحتجاج. يبدو أنّ هذا بالفعل هو ما يفسّر النجاح الكبير لحركة زاباتيستا التي استخدمت بكثافة الإنترنت الّذي يربطها بجزء من الساحة الدوليّة وبأشكال أخرى من الاحتجاج في أماكن أخرى. إنّ المواقع الإعلاميّة البديلة على الإنترنت مثل Indymedia وProtest.net، فضلا عن الممارسة الشّائعة لمواقع الويب الخاصة بجماعة مخصوصة التي تحتوي على قائمة طويلة من الرّوابط لجماعات أخرى، تمثل أمثلةً على كيفيّة نشر الأخبار والأنشطة من جزء من العالم وربطها بأجزاء أخرى في شبكات المقاومة. وبما أنّ هذه النّضالات المختلفة تُتَرجَم إلى مستوى مشترك، فإنّ مشكلة قابليّة التواصل الّتي يراها هارت ونيغري عائقا أمام التّنظيم الأفقيّ يتمّ التّغلّب عليها إلى حدّ كبير. لكن من المهمّ أن ندرك أنّ الأمر لا يتعلّق بلغة مشتركة يتمّ التّعبير بها عن مواقع مختلفة للمقاومة. إن ذلك شيء مستبعَد، ليس فقط بسبب الظّروف المحلّيّة المخصوصة الّتي أدّت إلى ظهورها، ولكن أيضا بسبب مجموعة من الأسس النّظريّة الّتي ترتكز عليها هذه الأفعال: مثل الفوضويّة، والإيكولوجيا، والمسيحيّة، والإنسانيّة، والاشتراكيّة، على سبيل المثال. بل بالأحرى إنّ تموضع هذه النّضالات المختلفة جنبا إلى جنب في فضاء فكريّ، سواء كان الفضاء الافتراضيّ للإنترنت أو الفضاء للاحتكاك المباشر في مواقع الاحتجاجات أو الاجتماعات، هو الّذي يسهّل بناء مقاومة شّبكيّة.

تسمح المقاومة الشّبكيّة أيضا لمختلف العُقد على طول امتدادها

بدرجة من الاستقلاليّة الّتي لن تتمتّع بها في تنظيم شامل أكثر هرميّة. ومن أسباب ذلك على سبيل الذّكر لا الحصر غياب لغة مشتركة يتعيّن ترجمة الصّراعات المحلّيّة المختلفة إليها، ومن ثمّ «تسويتها» معها إلى درجة معينة. كما أنّ إمكانية تعبير كل جماعة عن نفسها باللغة الّتي تراها أكثر دلالة تُعدُّ عاملا آخر يحول دون أن يتوصل ما تتم مقاومته إلى السيطرة السهلة على حركة المقاومة. يجب ألا تجيب المقاومة الشبكية بلغة رفضٍ موحَّدة، بل أن تطرح قضيّتها على عدّة مستويات، وفي أماكن كثيرة، وبلغات متعدّدة. كما أنّها تسمح للأفراد داخل الحركات بمزيد من الاستقلاليّة للتّواصل على مستوى شخصيّ، سواء مع النّظام الّذي يصارعونه أو مع الأهداف الّتي يسعون إلى تحقيقها.

إنه اعتبار مهمّ بالنّظر إلى بنية الذّات الّتي أنتجتها النّزعة الاستهلاكيّة. لقد تمّ تدريبنا، عن صواب أو خطأ (أو ربّما لا هذا ولا ذاك)، على أن نعدّ أنفسَنا أفرادا واعين ونؤطر أفكارنا وأنشطتنا وفق هذا الاعتبار. يجب علينا أيضا أن نبحث في هذه المفهمة عن أدوات المقاومة للتّغلّب على حالة عدم اليقين. إذا كانت الظّروف الاقتصاديّة والسّياسيّة والثّقافيّة الّتي تسعى الحركة المناهضة للرّأسماليّة إلى الإطاحة بها قابلةً للتّصحيح بتغيير حادّ في النّظام، وإن كان ذلك مشكوكًا فيه، فإنّ الظّروف النّفسيّة الّتي يولّدها النّظام لا يمكن التّغلّب عليها بسهولة. فمن السّهل نسبيّا تغيير حكومة أو سياسة، ولكنّ تغيير الطّريقة الّتي نمتُّ بها إلى من نحن والتي نؤطر

بها أفكارنا ليس عملية فوريّة ستتحقق بتغيير البنية الفوقيّة، وذلك نظرًا إلى أنّ معظمنا لا يميلون إلى الاستسلام لنوبات طويلة من الاستبطان وليست لهم حرية القيام بذلك. إذا كان صحيحًا أن بُنى المجتمع تقود إلى إحساسنا بالذّات، فإنّ العكس صحيح أيضا. لا نستطيع في أيّ لحظة سوى تأطير البنى المجتمعيّة التي تتوافق مع المعاني الّتي اكتسبناها من ثقافتنا الأصلية. إنّ الذّات والمجتمع عمليّة أصليّة مشتركة، تلعب فيها الثّقافة دور الوسيط، وبينما المجتمع مفهوم مصطنع نسبيّا ويمكن تطويعه بسهولة، فإنّ المفهومين الآخرين عضويان ولا يمكن تطويعهما إلى على المدى الطّويل. يمكن قلب المجتمع رأسا على عقب في يوم واحد، لكن شبكة المعاني الّتي تشكّل الثّقافة والذّات لا تقبل هذا التّغيير السّريع.

إن للحركة المناهضة للرّأسماليّة ميزة السّعي إلى العمل على جميع المستويات وليس فقط على المستوى المجتمعيّ كما هو الحال في المؤسّسات الثّورية التّقليديّة. ليست الدّولة في العديد من الجوانب هي مشكلتنا، بل هو التّفاعل بين الدّولة والثّقافة والذّات الفرديّة. عندما تخلق جماعات مثل جماعة «استعيدوا الشّوارع» والجماعات الإيطالية والبرازيلية التي ناقشناها سابقا مساحات وأنماط علاقات بديلة، تعطي الانطباع بأن الأمور يمكن أن تكون مختلفة عما هي عليه. إن هذا في حدّ ذاته هدف مهمّ للغاية بما أنّ أحد عوامل التشريط الرّئيسة في مجتمعنا هو منظور «لا يوجد أيّ بديل»

(TINA). فيما يتعلّق بالبدائل الّتي تقدّمها الحركة المناهضة للعولمة، يمكن القول إنّه على الرّغم من كونها نشأت من مفاهيم ثقافيّة مليئة بعدم اليقين، فإنها تسعى إلى توفير طريق للهروب منها؛ فهذه الحالة النّفسيّة هي الّتي تسمح للكثيرين في المجتمعات الغربية، الّذين لا يعانون من الفقر الموجود في المناطق الأخرى، بالبحث عن التّغيير في الأماكن التي لم يكونوا ليفعلوا فيها ذلك بطريقة أخرى.

تُعدّ العلاقة بين الذّات والمجتمع، مع انقسام هذا الأخير إلى ثقافة ودولة، إحدى الطّرق الرّئيسة الّتي يمكننا أن نستثمر من خلالها الفكرة الماركسيّة القائلة بأنّ النّظام يوفر أدوات مقاومته.

إن إمكانية تدمير النّظام أم لا مسألة أخرى. لكن من المؤكّد أنّ تدمير بنيته الفوقيّة ممكن، على الرّغم من أنّه قد يكون من الحكمة أن نكون أكثر تردّدا حول الآثار النّفسيّة الّتي تتركها وراءها وأن نكون على دراية بها من أجل بناء بديل حقيقي.

الفصل السادس

انعدام الوعي السّياسيّ

نظرنا في الفصل السّابق في بعض الموضوعات المتعلّقة بدور الوعي في التّفكير بشكل مختلف. لكن النّظر في دور اللاّوعي (unconscious) وانعدام الوعي (nonconscious) بالطريقة نفسها يطرح مشكلات أكثر. إنّ افتقار حياتنا العقليّة ما تحت الواعية إلى البصيرة، والتّناقض الظّاهريّ بين الأداء العقليّ على هذه المستويات والبنى الاجتماعيّة، يجعلان من الصّعب ربط الأوّل بالثّاني. إلا أنه سبق أن عولجت المشكلة على يد منظّرين حاولوا تفكيك اللاّوعي الفرويديّ من الزاوية السّياسيّة، وسيكون من المفيد مناقشة هذه المحاولات قبل الانتقال إلى دراسة كيف يمكن تحويل الموادّ العصبيّة آنفة الذكر المتعلقة بانعدام الوعي إلى مواد سياسية.

إن الموضوع الرئيس الّذي ينبثق من هذا التّمرين هو مختلف طرق تصوّر العلاقة بين «الغرائز» والحضارة. وفقًا للفرويديين، إن

الحضارة تقمع الغرائز، وتدفع طاقتها نحو قنوات أقلّ تدميرا. ومع ذلك، يجب أن نفحص ما إذا كان لا يزال من الممكن الحفاظ على هذه الرّؤية مع الانتقال من تصوّرات اللاّوعي إلى انعدام الوعي. لم تكن هناك تحرّكات لإعادة تصوّر الحياة العقلية فحسب، بل إن المجتمع الّذي نعيش فيه تغير أيضا. يجب أن يُطرح السّؤال عمّا إذا كان لا يزال من الممكن اعتبار المواقف الفرويديّة القديمة مفيدة في الثّقافة الرّأسماليّة الاستهلاكيّة المعاصرة.

1. مشكلات سياسة انعدام الوعي

تنشأ إحدى المشكلات الأساسيّة لمحاولة تأطير سياسةٍ لانعدام الوعي من تقييم العلاقة المتبادلة بين هذا الأداء العقليّ وحياتنا الاجتماعيّة. إذ إما يَرشَحُ انعدامُ الوعي عبر الوعي أو يواجه العالم مباشرة من خلال السّلوكات وأفعال الكلام والأفكار الخفية الّتي تصعب دراستها بسبب طبيعتها.

كما رأينا، اقترح فرويد أنّ الحضارة تنشأ نتيجةً لمقايضةٍ نقمع فيها بعض غرائزنا من أجل حماية أنفسنا من مخاوفنا البدائيّة. «يستحيل أن نتجاهل إلى أي حدٍّ تقوم الحضارة على التّخلّي عن الغريزة، وإلى أي حدٍّ تفترض مسبقا على وجه التّحديد عدم إشباع... الغرائز القويّة."[435] تأسس المجتمع لكبح الغرائز الّتي لولاه كان من

(435) Freud, 'Civilisation and its discontents', in *Civilisation, Society and Religion*, p. 286.

الممكن أن تكون لها إمكانات مدمّرة للفرد. لذلك فإنّ سبب الحضارة بالنّسبة إلى فرويد سبب سلبيّ: من الضّروريّ لاستمرار الوجود البشريّ كبح غرائزنا الطّبيعيّة من خلال وضعها في إطار نظام مصطنع يكون بالضّرورة قمعيّا.(436) ويرجع الضّغط استمرّ الّذي يحدّده الفرويديون في المجتمع إلى واقع أنّ أقوى الغرائز المكبوتة هي غريزة تاناتوس (غريزة الموت). يتمظهر تاناتوس في ميولنا العدوانيّة في شكل «استعداد غريزيّ مكتفٍ بذاته أصلي»، يشكّل «أكبر عائق أمام الحضارة».(437) هنا يتدخل الأنا الأعلى بوصفه الآليّة التي يُدخِلُ بها المجتمع قيمَه في كلّ فرد، تارك للأنا مهمة التوسّط بين مطالب الأنا الأعلى ومطالب الهو.(438)

ربّما تكون أكبر فائدة للتّكوين المجتمعيّ على المستوى الفرديّ هي توفير الأمن. وسواء اتّفقنا مع فرويد أم لا، هناك ما يبرر خوفنا من كلّ من العنصر المجهول الكامن داخل أنفسنا والجزء المجهول الّذي هو الحياة العقليّة للآخرين. إنّ القوانين والأعراف الّتي تنظّم المجتمع هي الترياق ضدّ هذه المخاوف، وتُعدُ شرّا لا بد منه إذاأردنا أن نبقى مسيطرين على حياتنا. إن مسألة السّيطرة هذه محرّك مهمّ للفعل، سواء في الفكر الفرويديّ أو في حياتنا اليوميّة. لكن كما رأينا سابقا، إنّ الموادّ النّفسيّة-العصبيّة الّتي نوقشت في الفصل الأوّل، وكذا تلك المتعلّقة بالانفعال التي نوقشت في الفصل الثّالث، تشير

(436) Frosh, *Politics of Psychoanalysis*, p. 40.
(437) Freud, 'Civilisation and its discontents', p. 313.
(438) Ibid. p. 286.

إلى تصوّر لحياتنا العقليّة لا تكون فيه السيطرة الواعية قوّةً مهيمنة. وبالمثل، فإنّ مناقشة المجتمع المعاصر في الفصل الثّالث ومفهوم عدم اليقين تُؤشْكِلُ المثل الأعلى الفرويديّ المتمثل في التّحكّم العقليّ بواسطة البنية المجتمعيّة، على الأقلّ في شكلها الحاليّ.

كما رأينا سابقا، يرفض نيتشه تثمين الوعي. إنّه مثل فرويد يرى أنّه نتيجة للبعد الاجتماعيّ لحياتنا: إنه ضرورة ولدت من حاجتنا إلى التّواصل مع بعضنا البعض. لكن نيتشه مع ذلك يتمرّد على تأثير السيطرة الّذي يسعى الوعي إلى ممارسته على حياتنا العقليّة، ويرى أنّه مجرّد غطاء سطحيّ للفرديّة غير القابلة للتّواصل الّتي تشكّل طبيعتنا الأساسيّة. يرى فرويد أنّ العلاقة بين اللاّوعي الفرديّ والمجتمع تأتي من تحوّل (تصعيد) الغرائز الجنسيّة الفرديّة إلى أهداف اجتماعيّة. ويرى نيتشه أنّ التصعيد هو عدم الاعتراف بأن الدّافع الفرديّ إيثار؛ ليس التصعيد تحوّلا بل إخفاء. لذلك بينما يمكن بالنّسبة إلى فرويد اعتبار المجتمع مفيدا لإعاقة دوافعنا المدمّرة، فإنّه بالنّسبة إلى نيتشه وهْم ينبغي تفجيره أثناء البحث عن صيرورة فرديّة أصيلة.

بالنّسبة إلى فرويد، يؤثّر المجتمع على أدائنا العقليّ من خلال مبدأ الواقع. إنه الآليّة الّتي يتمّ بها تشكيل الوعي وما قبل الوعي، أو الأنا الأعلى في مرحلة فرويد البنيويّة، من خلال الأفكار والمفاهيم الاجتماعيّة الّتي يُستخدم استدماجُها بمثابة آلية دفاعيّة يتمّ بها إخضاع اللاّوعي ورغباته التي تم تصعيدها. هكذا فإنّ الشّكل

الّذي يتّخذه مبدأ الواقع ستحدده الأفكار الاجتماعيّة السابقة، ومن ثمّ يجب علينا أن ندرس شكله الحالي.

في العشرينات من القرن الماضي، كان تدخين النساء في الأماكن العامّة في أمريكا بمثابة تابو اجتماعيّ واسع النّطاق. وفي محاولة للتّغلّب على هذا التابو وزيادة مبيعات السّجائر للنّساء، وظّف جورج هيل، رئيس شركة التّبغ الأمريكيّة، رجلًا يُدعى إدوارد بيرنايز.[439] كان بيرنايز قد أقام مؤخّرا في نيويورك مستشارا للعلاقات العامّة، وهو عمل شائع بما يكفي اليوم ولكنّه كان فكرة جديدة في عشرينات القرن الماضي. أصبح يزاول هذه المهنة بعد أن وظّفته الحكومة الأمريكيّة أثناء الحرب للتّرويج، في الدّاخل والخارج، لفكرة أنّ أمريكا بذلت هذا المجهود الحربيّ بهدف جلب الدّيمقراطيّة إلى عالم مضطرب. وقاده نجاحه في هذا المسعى إلى التّفكير فيما إذا كان من الممكن استخدام تقنيات الدّعاية نفسها لأغراض تجاريّة في وقت السّلم، وهكذا نشأت مهنة «العلاقات العامّة».

صادف أيضا أن كان بيرنايز ابن شقيق سيغموند فرويد، واعتقد أنّ أفكار عمّه تحتوي على طرق الإقناع الجماعيّ الّتي كان يحتاجها. انطلاقا من هذه المعتقدات، تولّى قضيّة شركة التّبغ الأمريكيّة واتصل بمعالِج نفسيّ للحصول على المشورة. أخبره المعالج أنّ

(439) *The Century of the Self, episode1: Happiness Machines,* television program, Curtis.

السّجائر بالنّسبة إلى النّساء كانت ترمز لقوّة الذّكور وهيمنتهم، ونصحه بأن يأخذ بالاعتبار هذا العنصر اللاّواعي في نفسيّة الأنثى من أجل تحقيق مبيعات أفضل. بمعنى آخر، يجب أن يبني علاقة غير واعية بين التّدخين وتحدّي سلطة الذّكور.

بناء على ذلك، خطّط بيرنايز لحيلة في موكب عيد الفصح السّنويّ في نيويورك حيث استأجر عددا من الفتيات المبتدئات، وأمرهنّ بإخفاء السّجائر تحت ملابسهنّ، والانضمام إلى العرض وإشعالها عند إطلاقه لإشارة معيّنة. ثم أبلغ الصّحافة أنّه سمع أنّ مجموعة من المناصرات لحقّ المرأة في الاقتراع سينظّمن احتجاجا أثناء العرض بإضاءة «مشاعل الحرّيّة». أثارت القصّة ضجّة كبيرة، إذ تمّ نشر عبارة «مشاعل الحرّيّة» في العديد من الصّحف الكبرى. هكذا بدأ بيع السّجائر بين النّساء في الارتفاع، وبدا ظاهريا أنّه تمّ كسر التابوات المفروضة على تدخينهنّ في الأماكن العامّة.

لكن ترسّخت على مستوى أوسع بكثير الفكرة القائلة بأنّ هناك طريقة لبيع المنتجات الجماهيرية أكثر فعاليّة من طريقة بيعها على أساس الحاجة والمنفعة كما كان يحدث من قبل. إذ يمكنك إقناع النّاس بالتّصرف بطريقة غير عقلانيّة وشراء المنتجات الّتي لا يحتاجونها حقّا من خلال مناشدة رغباتهم ومشاعرهم اللاّواعية. كانت هذه الطريقة في السّابق مُقتصِرةً على السّلع «الفاخرة». فالسّجائر لم تُغيِّر وضعيّة النّساء في المجتمع تغييرًا واقعيًا. لكن فعل التّدخين جعلهنّ الآن يشعرن بأنهن أقوى، الشيء الذي دفعهن إلى

شراء السجائر. هكذا أصبحت المنتجات بفضل بيرنايز رموزا للطّريقة الّتي ترغب في أن يراك بها الآخرون في المجتمع. وأسس بذلك لفكرة ضرورة وجود علاقة عاطفيّة بين النّاس والسّلع والخدمات الّتي يختارون استخدامها.

كانت هذه خطوة مهمّة من النّاحية الاقتصاديّة أيضا. ففي ذلك الوقت، كانت الشّركات الأمريكيّة لا تزال ملتزمةً بالإنتاج الجماهيري لمنتجات محدودة وكانت قلقة من خطر الوصول إلى نقطة يتجاوز فيها العرض الطّلب، حيث يكون لدى النّاس ببساطة كلّ ما يحتاجون إليه ويتوقّفون عن الشّراء. فجاءت فكرة إمكانية ربط المنتجات بالرّغبة بدلا من الحاجة بمثابة كشف، وشرعت البنوك الأمريكيّة بداية من أوائل عشرينات القرن الماضي في تمويل إنشاء متاجر ضخمة في المدن الكبرى التي سيتمّ فيها بيع المنتجات بهذه الطّريقة الجديدة. فوظفوا بيرنايز ليقدم الشّكل الجديد للمشتري، أي المستهلك. فشرع في ابتكار أفكار مثل إدخال المنتَجات في الأفلام وتوظيف المشاهير لنقل الرّسالة الّتي مفادها أنّك لم تشتر بسبب الحاجة، ولكن لكي تعبر للآخرين عن إحساسك الدّاخليّ العميق بالذّات. وقد ادّعى على سبيل المثال أنّه هو أوّل من اقترح على مصنّعي السّيّارات أن يبيعوها على أنّها رموز للنّشاط الجنسيّ الذّكوريّ.[440]

ومع ذلك، لا يمكن ادعاء إنّ أتباع فرويد في صناعة الإعلان هم

(440) Ibid.

أوّل من جلب فكرة الرّغبة إلى التّسويق. فقد تمّ بيع المنتجات على أساس الرّغبة أكثر منه على أساس الحاجة منذ أن كان هناك شيء يشبه الدّخل القابل للتّصرّف. يمكن أيضا إرجاع حب الاقتناء إلى أبعد من ذلك، إلى احتكار الحكّام عبر التّاريخ للسّلع الكماليّة الفاخرة بوصفها رموزا للسّلطة. أمّا فيما يتعلّق بالاقتصاد الحديث، هناك مثالان للتّسويق القائم على أساس الرّغبة قبل القرن العشرين، الأوّل هو المجلاّت النّسائيّة الدّورية في القرن التّاسع عشر، والثّاني هو ظهور الأروقة في نفس الفترة بوصفها أماكن للتّسوّق في المدن الأوروبّيّة الكبرى.

فيما يتعلّق بالمثال الأوّل، تذهب مارغريت بيثام Margaret Beetham إلى أنّ الدّور الاقتصاديّ الرّئيس للدّوريّات النّسائيّة كان هو «وضع قارئاتها بوصفهنّ مستهلكات للسّلع».[441] كان هناك نموّ مطّرد في الإعلانات في المجلاّت النّسائيّة في القرن التّاسع عشر باعتبارها وسيلة لاحتواء الأسعار، وكانت هذه الإعلانات منذ تسعينات القرن التّاسع عشر مهتمّة بالسّلع، ليس باعتبارها «أشياء مصنّعة بل أشياء ذات 'قيمة' لا علاقة لها بالوظيفة النّفعيّة للمنتَج».[442] تشير كتابات فالتر بنيامين Walter Benjamin وراشيل بولبي Rachel Bowlby حول الأروقة أيضا إلى بيع المنتجات على أساس صنع الرّغبة. تشير بولبي إلى خلق الفرجة في

(441) Beetham, *A Magazine of Her Own?*, p. 142.
(442) Ibid. p. 146.

الأروقة والمتاجر الكبرى الأولى،[443] فضلا عن خلق تسويق الحاجات والعلامات التّجاريّة الأولى في مطلع القرن العشرين.[444] كما يشير بنيامين إلى أن المعارض العالميّة للقرن التّاسع عشر «أماكن الحجّ إلى صنم السّلع» بالنسبة إلى الطّبقات العاملة الّتي تمجّد القيمة التّبادليّة للسّلع وتضع قيمتها الاستعمالية في المستوى الثاني.[445]

توضّح هذه الأمثلة على تسويق الرّغبة قبل القرن العشرين نموّ الفكرة التي تقول بإمكانية بيع المنتجات على أساس رغبة مصنوعة وليس على أساس الحاجة (للطّعام أو الملابس أو المأوى). لكن هذه الأمثلة التّوضيحيّة المبكّرة لا تزال تقتصر على مجموعة صغيرة نسبيّا من النّاس، فالمجلاّت التي أوردتها دراسات بيثهام كانت تُقرأ من قبل نساء الطّبقة الوسطى والعليا في المقام الأوّل في منطقة لندن، وكانت الأروقة أماكن خاصة بتنزه الطبقة البرجوازيّة. ومع نموّ الدّخل القابل للتّصرّف بمرور الوقت، أصبح تسويق الرّغبة قادرا على مخاطبة جماهير أوسع فأوسع، وهي عمليّة لا تزال مستمرة حتّى اليوم، لدرجة أنّه يمكن القول إنّ العالم الغربيّ قد كوّن ثقافة استهلاكيّة مع مبادئ النّزعة الاستهلاكيّة التي تتوسع لتأخذ صلاحيات متزايدة باستمرار. وبقطع النّظر عن الفرق الكمّي بين الأمثلة السّابقة لتسويق الرّغبة ووضعنا المعاصر، هناك فرق نوعيّ

(443) Bowlby, *Just Looking*, pp. 1–6.
(444) Ibid. p. 18.
(445) Benjamin, *The Arcades Project*, p. 7.

أيضا من حيث أنّ النّزعة الاستهلاكيّة طورت ضرورة وجوديّة يقوم عليها صنع الرّغبة: يمكن للسّلع الاستهلاكيّة أن تساعد على تطوير الفرد.

وضع انهيار سوق الأسهم في عشرينيات القرن الماضي حدًّا لأوّل موجة كبيرة من النّزعة الاستهلاكيّة في الولايات المتّحدة، مما دفع النّاس إلى التقشف والعودة إلى الإنفاق على أساس الحاجة والمنفعة. وبعد إعادة انتخاب روزفلت في الثّلاثينيات وتوسيع «الخطة الاقتصادية الجديدة» New Deal، الّتي كانت تهدف إلى السّيطرة على رأسماليّة عدم التّدخّل الّتي تمّ تحميلها مسؤوليّة انهيار عام 1929، تكتّلت الشّركات الكبرى في «الرّابطة الوطنيّة لأرباب الصناعة» لخوض معركة إيديولوجيّة ضد الحكومة من خلال ربط فكرة التجارة الحرّة بفكرة الدّيمقراطيّة. ونجح إدوارد بيرنايز، بفضل كونه مستشارا في «المعرض العالميّ» لعام 1939، في تقديم فكرة أنّ التجارة الحرّة تستطيع تلبية رغبات النّاس أفضل بكثير ممّا يستطيع السّياسيون.

حدثت الخطوة الرّئيسة التّالية في أربعينات القرن الماضي مع أبحاث إرنست ديشتر Ernest Dichter الذي كان جارا قديما لفرويد في فيينا.[446] أنشأ ديشتر «معهد أبحاث التّحفيز» للكشف عن «الذّات السّرّيّة للمستهلك الأمريكيّ» وشرع في تطبيق تقنيات

(446) *The Century of the Self, episode 2: The Engineering of Consent,* television program, Curtis,

العلاج التّحليل-نفسي الجماعيّ على منتجات متنوعة. وطلبت منه شركة باتي كروكر تطبيق فكرته الجديدة المتمثلة في المجموعة البؤريّة لغاية اكتشاف لماذا لا تباع مجموعتها الجديدة من الأطعمة الجاهزة، ولا سيما مزيج الكعك، رغم الأبحاث الّتي أجريت قبل الإطلاق والّتي أشارت إلى أنّ العديد من ربّات البيوت يعتقدن أنّها فكرة جيدة. نظم ديشتر مجموعة بؤريّة قدمت فيها ربّات البيوت تداعيات حرة حول مزيج الكعك وادّعى أنّهنّ كنّ يشعرن بالذّنب بسبب سهولة التحضير المستخدمة في التّرويج للمنتَج. فاقترح ديشتر على الشّركة أن تدرج في التّعليمات الموجودة على العبوّة دعوة الزبون إلى إضافة بيضة، زاعما أنّ ربّات البيوت سيعتبرن ذلك علامةً على كونهن سيضفن لمستهن الخاصّة إلى العمليّة، مما سيخفّف من شعورهنّ بالذّنب. هكذا ارتفعت مبيعات المنتج واستمرّ ديشتر في إنتاج شعارات شهيرة على غرار شعار «النّمر في خزّانك» لفائدة شركة إسّو Esso، إضافة إلى تسويق دمية باربي بأفكار مستمَدّة من مجموعة بؤريّة أجراها مع أطفال.

كانت الفكرة التي قامت عليها مدرسة التّسويق الفرويديّة هي أنّه يجب بيع الرّغبات اللاّواعية للجماهير،[447] وكان ممارسو هذا النوع من التسويق، أمثال ديشتر، يعتقدون أنّ مواءمة الناس مع

(447) تمّ توضيح الخطوة التّالية في تطور تسويق غبة في R. Winnet, 'Admen seek "buy button" in our brains', *The Sunday Times*, 17 August 2003. تناقش هذه المقالة محاولات شركة اليانصيب، كاميلوت وفورد، استخدام علماء النّفس العصبيّ لتحديد مناطق الدّماغ الّتي تثيرها الإعلانات.

منتجات معيّنة تعزّز صورتهم الذّاتيّة وتجعلهم أكثر استقرارا، بدلا من كتلة الدّوافع المتأجّجة الّتي يجب السّيطرة عليها والّتي شكّلت الصّورة الفرويديّة للبشريّة. بيد أن الرأي العام أصبح في السّتينات يبتعد عن التّشاؤم الفرويديّ، حيث انتقل من قمع الذّات إلى التّعبير عنها.[448] كان ديشتر أحد آخر الفرويديين العظماء في نظريّة الإعلان في تلك الفترة التي تراجعت فيها الفرويديّة وانتصرت النّزعة الإنسانيّة. ومع ذلك، فإنّ الفكرة القائلة بأنّ النّزعة الاستهلاكيّة يمكن أن ترتكز على تسويق الرّغبة ظلت تُدرَسُ من قبل المنظّرين السّياسيين الفرويديين، أمثال ماركوز، والمنظّرين ذوي الخلفيّة الماركسيّة الّذين يستكشفون صنميّة السّلعة، أمثال بودريار.

فيما يتعلق بالمنظورات غير الفرويديّة، يمكننا في هذه المرحلة مراجعة المناقشات الواردة في الفصل الثّاني حول الطّريقة الّتي يمكن أن يتكوّن بها اللاّوعي على يد قوى خارجيّة. يسعى راماشاندران والمعالجون السّلوكيّون المعرفيون، على سبيل المثال، إلى استخدام الفعل الواعي لتغيير الأنماط اللاّواعية، فيما يفضّل المنظّرون الظاهراتيّون، أمثال دريفوس وكلارك وفاريلا، التّجسيد وتأثيرات استخدام اللّغة. وسواء انحاز المرء إلى أولئك الّذين يقولون إن الفعل الواعي هو ما يؤثّر على الفكر أو إلى أولئك الّذين يشيرون إلى عوامل أخرى، يمكن تقديم حجج على تأثير النّزعة

(448) *The Century of the Self, episode 3: 'There is a Policeman Inside all our Heads'*, television program, Curtis,

الاستهلاكيّة على تفكيرنا.

فيما يتعلق بالتنميط الواعي للفكر، يمكن الإشارة إلى أفكار باومان حول نشاط التّسوّق التي عرضناها في الفصل الثّالث. فقد افترض أنّ تأثير المجتمع الاستهلاكيّ كان يكيّفنا بطريقة تدفعنا إلى استخدام تقنيات «التّسوّق» في جميع مناحي الحياة، بدءا من البحث عن المعنى الوجوديّ وصولا إلى العلاقات الإنسانيّة. يقدم غولدمان فكرة مماثلة تتعلق بالفصل بين المدلول والعلامة في النّزعة الاستهلاكيّة وبإعادة توجيه الممارسات والصّفات البشريّة حول منتَج معيّن. أمّا فيما يتعلّق بنظريات التّجسيد، فعلينا أن نتذكّر أنّ التّأثير الثّالث الّذي افترض غولدمان أنّ التّسليع يمارسه على المجتمع هو تقديم أجزاء مختلفة من الجسد منفصلة عن بعضها البعض، ولا يمكن استعادة العلاقة بين الجسد والذّات إلا بوساطة منتَج معيّن. فإذا كانت تجربة الحياة المتجسّدة تقوم بتنميط الفكر، كما يفترض المنظرون الظّاهراتيّون، فإنّ مفعول التّسليع هذا سيكون له تأثير على مثل هذا التنميط.

لكن التناوب بين اللاّوعي والمجتمع، حسب فرويد ونيتشه، عمليّة ذات اتّجاهين. لا يتم التأثير على اللاّوعي بشكل سلبيّ، بل إنه ينفجر ليشكّل البنى المجتمعيّة وأنماط السّلوك الجماعيّ. وأفضل مثال على هذه العمليّة يوجد في كتاب **الطّوطم والتابو** الّذي يدرس فيه فرويد كيف تؤثر الحوافز والدّوافع اللاّواعية في الثّقافة والدّين. أما بالنّسبة إلى نيتشه، فإنّ الفنّ والدّين هما التمظهرات الاجتماعيّة

للقوى العقليّة التي يعتبرها إيجابيّة وسلبيّة على التّوالي. ويمكن أن يتمثل مثال آخر في تصعيد السّلوكات الفرديّة في الملتقيات الجماعيّة، أكانت دينيّة أو فنيّة أو سياسيّة. في هذه الحالة، يمكن أن ينصهر وعي كلّ مشارك في الخصائص النّاشئة للجماعة، ممّا يؤدّي إلى سلوك «الغوغاء».

يمكن بالفعل اعتبار الرّغبة التي تؤثر فيها النّزعة الاستهلاكيّة وتسعى إلى توسيعها وتشكيلها، حسب مصطلحات فرويد ونيتشه، تفريغًا للرّغبة الليبيدية أو الإرادة الليبيدية. إذا كان هذا صحيحا، يجب علينا إذًا أن نعتبر وجهة نظر فرويد القائلة بأنّ رغباتنا قد لا تكون قادرة على التّحقّق: «على الرّغم من أنّ هذا قد يبدو غريبا، أعتقد أنّه ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار إمكانيّة أن يكون شيء ما في طبيعة الغريزة الجنسيّة نفسها غير ملائم لتحقيق الإشباع الكامل».[449] في هذا المنظور، ستستخدم النّزعة الاستهلاكيّة مخزونًا من الرغبات التي لا يمكن أصلا إرواؤها. يمكن ربط هذه الفكرة بفكرة «الافتقار» الّتي نجدها عند كلّ من فرويد ولاكان. فبالنسبة إلى فرويد، هناك دائما افتقار لشيء ما يمكننا من تفريغ دوافعنا كلها، وهو تفريغ لا يمكن أن يتحقّق بالكامل إلاّ بالموت، والّذي يمكن أن يُعزى إلى شيء في طبيعة الدّوافع نفسها. أمّا بالنّسبة إلى لاكان، فإنّ الافتقار يشعر به الفرد في مرحلة المرآة ثمّ طوال الحياة، حيث يشعر هذا الفرد بفراغ وجوديّ في صميم الهوية الذّاتية

(449) Freud, 'On the universal tendency to debasement in the sphere of love', in *On Sexuality*, p. 258.

عندما يواجه أشياء وأشخاصا آخرين يبدو أنّهم يمتلكون سيطرة وامتلاءً لا يشعر الفرد أنّه يمتلكهما بنفسه.

2. ممكنات سياسة انعدام الوعي

إن الكثير من النّقاش السّياسيّ حول اللاّوعي ينطلق من فكرة التّغلب على الغريزة. يمكن إرجاع ذلك في السّياق الحديث إلى التفضيل الكانطي للعناصر العقليّة الواعية على العناصر العقليّة غير الواعية. وكما لاحظنا في الفصل الأوّل، فإنّ هذه الفكرة تعود إلى أبعد من ذلك ويمكن العثور عليها في استعارة قائد العربة التي يرمز بها أفلاطون إلى السيطرة العقليّة الواعية.

في كتابه **الفجر**، يرسم نيتشه صورة لعلاقتنا بالعالم باعتبارها نتاج دوافعنا. يدعونا نيتشه في الشذرة 119 إلى أن نتخيّل أنفسنا نمشي في الشّارع ونلاحظ أنّ هناك شخصا ما يضحك علينا. لن يكون ردّ فعلنا على هذا الموقف مشروطا بتقييم واعٍ لدافع الضّحك يتبعه تقييم لما يجب أن يكونه رد فعلنا المشروع والاستراتيجيّ. بل إن ردّ فعلنا سينتج عن نشاط أيّ دافع من دوافعنا وهو يصعد في تلك اللّحظة بالذّات. تصلح هذه الفكرة لتفسير كيف يكون لأشخاص مختلفين ردود فعل مختلفة وكيف يختلف ردّ فعل الفرد في مناسبات مختلفة. نعثر في كتاب **الفجر** أيضا على المنهج العلاجي لنيتشه للتّغلّب على الغريزة. يقدم في الشذرة 109 ستّ طرق للقيام بذلك:

1. تجنّب المناسبات الّتي يمكن فيها إشباع الغريزة والفصل بين فترات الإشباع بفترات أطول لجعلها تتلاشى؛

2. إذا كان من الصّعب جدّا تحقيق ذلك على الفور، يمكن للمرء أن يضع نظامًا للتّحكّم يقتصر بموجبه على إشباع الدّوافع في أوقات وأماكن معيّنة. وعندما يتمكن من إتقان ذلك، يمكنه الانتقال إلى المنهج الموضَّح أعلاه؛

3. يمكن أن يحاول المرء تحويل الرّغبة إلى نفور من خلال إتخام نفسه عمدا بكل ما تشتهيه الغريزة؛

4. يمكن للمرء أن يخلق رابطا عقليّا بين إشباع الغريزة وفكرة أو إحساس مزعجين، ممّا ينتج هذا الإحساس المزعج عندما تتبادر الغريزة إلى الذّهن؛

5. انطلاقا من افتراض أنّ هناك مخزونا محدودا ممّا يسمّيه فرويد الطّاقة اللّيبيديّة الّتي يمكن للغرائز أن تعتمد عليها، يمكن للمرء استخدام هذه الطّاقة لإشباع الغرائز الأخرى، ممّا يقلّل من التّوتّر والطّاقة ويدفع إلى تحقيق ما نحاول تغييره؛

6. أخيرا، إذا فشلت كلّ هذه الطرق، يمكننا أن نحاول عن وعي استئصال الآليّة الغريزيّة بأكملها كما نَصَحَ بذلك فون هارتمان، خليفة شوبنهاور.

من المثير للاهتمام ملاحظة العدد الكبير من هذه التّقنيات الذي وجدت طريقها إلى ذخيرة السّلوكيّة والعلاج السّلوكيّ المعرفيّ.

لكن يجب أن نتذكّر أنّ نيتشه لا يسعى إلى تثمين السّيطرة الواعية على انعدام الوعي. في كتابه **مولد التّراجيديا**، يعلّق نيتشه على سقراط وفكرة «العقلانيّة بأيّ ثمن» الّتي تؤدّي إلى وعي خال من الغرائز، قائلا: «**يجب** أن نحارب الغرائز- هذه هي صيغة الانحطاط: طالما أنّ الحياة تشرق، فإنّ السّعادة تساوي الغريزة».[450] عندما يطرح نيتشه منهجياته للتّغلّب على الغريزة، فليس عقلنا الواعي هو الّذي يسعى إلى ممارسة السّيطرة، إنّه فقط الوسيلة التي تسعى بها غريزةٌ منافسةٌ إلى السّيطرة على غريزة أخرى وتستخدم الوعي بمثابة أداة لتحقيق هذا الغرض. بالنّسبة إلى نيتشه، إنّ أيّ تطبيق لمثل هذه التّقنية على الذّات هو فقط نتيجة للغرائز المتحاربة مع بعضها البعض تحت سطح الوعي. لذلك فإنّ الكثيرَ من أعماله حول الأخلاق دراسة لكيف تصبح مجموعة من الغرائز مفضَّلةً على أخرى. ويخلص إلى أنّ «غرائز القطيع» يتمّ اختيارها لأنها الغرائز الّتي تقود إلى الحياة الاجتماعية والمجتمع.

هكذا فإنّ «العلاج» الوحيد للغرائز هو خلق مجموعة غرائز جديدة، وهذا بالنسبة إلى نيتشه هو دور الإنسان الأعلى. في علاقة بسقراط، ادّعى نيتشه أنّ السعادة تساوي الغريزة. فمن خلال قدرته على الاستجابة بشكل إيجابيّ لمسألة العود الأبديّ (ما إذا كان بإمكاننا تحمّل فكرة عيش حياتنا بشكل متكرّر، تماما كما كنا نفعل من قبل)، يمثّل الإنسان الأعلى مجموعة جديدة من الغرائز الّتي

(450) Nietzsche, 'Twilight of the idols', p. 479.

ستؤدّي في النهاية، عندما يتم إشباعها، إلى حالة من الرّضا والسّعادة. لذلك فإنّ أحد الاختلافات الرّئيسة بين فرويد ونيتشه هو أنّ الأوّل يرى الرّضا في التّوفيق بين مطالب الغرائز ومتطلّبات المجتمع من خلال أنّا (ego) تشتغل بمثابة عازل، بينما يرى نيتشه السّعادة في التّحوّل الإيجابيّ للغرائز الّذي تليه حياة تعاش في إشباعها.

إنّ استخدام نيتشه البراغماتيّ للوعي كوسيلة لتحويل ما يوجد تحته دون السّعي إلى تفضيل الأوّل يوجد أيضا في التّقنيات النّفسيّة للبوذيّة. تعلّمنا البوذيّة، في مشروع «الحقائق الأربع النّبيلة»، أنّ جزءا كبيرا من الحياة البشرية غير مشبَع لأنّنا نتشبث بكيانات موضوعيّة وذاتيّة تخضع في النّهاية لتغيير دائم. إننا نرغب في تعزيز سعادتنا بالممتلكات المادّيّة، مثلا بالاعتقاد الخاطئ أنّ الأشياء نفسَها واستجابتنا لها سيكون لهما درجة من الدّيمومة الّتي تجلب لنا السّعادة الدّائمة. لكن الأشياء ستتلاشى في النّهاية بفعل عاملي الوقت والاستخدام، كما أنّ الذّات الّتي تسعى إلى الارتباط بها ستتغيّر وتتحوّل بدورها، ممّا يؤدّي إلى ردود فعل متفاوتة. ومن ثمّ، يمكن أن يعزى جزء كبير من الطبيعة غير المُرضية للحياة (سواء كان ذلك على المستوى الفكريّ أو الانفعالي) إلى التّعويل الخاطئ على الدّيمومة. في الواقع، إنّ أساس ذلك هو الاعتقاد بأن الذّات كيان صلب يجب أن نسعى إلى تقويته وتدليله وحمايته. إن هذا البناء العقليّ المصطنع في الأساس هو الذي يرغب وهو ما يسعى الناس

إلى تعزيز وجوده من خلال الرّغبة في الكيانات الخارجيّة. تقترح البوذيّة التّحرر من هذه الحالات غير المُرْضيّة من خلال إدراك الطّبيعة الفارغة لتصوّرنا الذّاتي ممّا يفضي إلى إعادة توجيه علاقاتنا مع العالم الخارجيّ. يجب تحقيق هذا الإدراك من خلال مزيج من الاشتغال الواعي على العمليات العقليّة، بالإضافة إلى محاولات خلع الوعي، والإحساس بالذّات الّذي يخلقه، بإخماده بواسطة التّجربة التّأمّليّة. هكذا فإنّ الوعي، كما هو الحال عند نيتشه، أداة يجب استخدامها وفقًا لذلك وتجاوزها في النّهاية.

تفكّك البوذيّة الذّات إلى خمسة مجاميع: المشاعر التي تمثل العنصر الوجداني في التّجربة البشريّة؛ والتّصوّرات؛ والاستعدادات الّتي تفسّر غياب الإدراك الخالص؛ والوعي الّذي يفسّر استمراريّة الإحساس بالذّات الّذي يعتقد المرء عن خطأ أنّه المسؤول عن الاستعدادات؛ والجسد الذي يمثل العنصر المادّيّ. في التّحليل البوذيّ، لا شيء من هذه العناصر الخمسة أبديّ وغير قابل للتّغيير؛ كما أنّها ليست معزولة ومستقلّة عن بعضها البعض. فكلّ شيء يتغيّر من لحظة إلى أخرى في عمليّة تدفّق متسلسل. وإن ما نعتقد أنّه الذّات ناتج عن تفضيل الاستعدادات والوعي. تصلح الاستعدادات لإدراك الألوان وتنظيم علاقتنا بالشّعور والجسد. إنّ الإسناد الخاطئ لمفكّر جوهري مسؤول عن أفعال الوعي اللّحظيّة والمنفصلة هو ما يؤدّي إلى الإحساس بالذّات، وإن ذلك أيضا مشروط إلى حدّ كبير بالاستعدادات. إنّ فهم آليات الجهاز النّفسي

والفراغ المحايث للظّواهر الخارجيّة والدّاخليّة معا (بمعنى أنها عرضة للتّغيير) سيساعد، حسب تعاليم البوذيّة، على تهدئة الاستعدادات وسيولّد إحساسا أكبر بالاتّزان.

تتمثل إحدى طرق القيام بذلك في الممارسة التّأمليّة التّحليليّة التي تعني أن يتناول المرء كلّ مجمع من المجاميع الخمسة ويفكّكه لمعرفة ما إذا كان هناك إحساس بالذّات ما يزال كامنا فيه. وتتمثل طريقة أخرى في ممارسات التّأمّل جلوسًا التي تقترحها فلسفة زن Zen، حيث يقوم المرء بشكل منهجيّ بتجميد العقل الواعي، والانهماك التّأمليّ في أيّ مهمّة مبتذلة يؤدّيها في الوقت الحاضر. يمكن ربط هذا الأخير بادّعاء نوريتراندرز أنّنا نحقق سعادة أكبر عندما نستطيع إيقاف وعينا والسّماح للاّوعي بأن يمسك بزمام الأمور. يوضح الباحث بأمثلة من قبيل العروض الموسيقيّة الموهوبة وكرة القدم الاحترافيّة وغسل الأطباق كيف تُؤدَّى المهامّ بكفاءة أكبر عندما تُنجَزُ دون وعي. يطلق عالم النّفس ليلي Lilly على ذلك اسم «+24» أو «الحالة المهنيّة الأساسيّة» ويصفها بأنّها التّأثير الناتج عن «الانغماس في الممارسة». «إنّ الجزء المهمّ في +24 هو الاستمتاع والطّبيعة التّلقائيّة لما يفعله المرء بالإضافة إلى فقدان الذّات وغياب الأنا».[451]

يتوافق هذا مع تجربتنا في العديد من الوضعيات الحياتية التي يكون فيها الاختلاف واضحا بين تنفيذ الأفعال المألوفة لدينا

---

(451) Lilly quoted in Norretranders, *User Illusion*, p. 266.

والأفعال غير المألوفة. في الحالة الثّانية، ينتابك شعور متوتّر بالخَرَق والحماقة، وبأنك غير مرتاح في بيتك. فبينما يأتيك الشّعور بالراحة في الحالة الأولى من كونك غير ملزم بالتّفكير فيما تفعله، فإنّك تشعر بعدم الارتياح في الحالة الثّانية لأنّك تحاول ذلك جاهدا. يعتبر نوريتراندرز أنّ ذلك يرجع إلى اختلافات الإرادة بين الوعي واللاّوعي حيث يحاول الوعي الاعتراض على الأفعال الّتي تصدر عن اللاّوعي. إنّ هذا التّوتر الحاصل هو الّذي يؤدّي إلى عدم الشّعور بالرّاحة. تنشأ مشاعر الرّاحة من الأفعال الّتي يكون فيها الوعي مكتفيًا بالجلوس ويسمح للاّواعي بالأخذ بزمام الأمور. وبالمثل، ينشأ الشّعور بالرّاحة حسب البوذيّة من عدم تصفية التّجربة عبر الوعي الّذي يسعى إلى تقوية نفسه عبر التشبّث بالتجربة على الرّغم من زوالها. أمّا القلق فينشأ عندما تتبدّد التّجربة أو تتغيّر، أو عندما يتغيّر ردّ فعلنا عليها، كما هو الحال في تحليل نيتشه لأيّ غريزة توجد في المقدمة في تلك اللّحظة.

على الرّغم من أنّ البوذيّة تنكر وجود ذات جوهريّة، فإنها لا تدّعي أنّ ما نعتقد عادة أنّه شخصيتنا يفوق الوصف. إنّ الاستعدادات مشروطة سببيّا، ويتمّ بعد ذلك تخضيب المجاميع الأربعة الأخرى بالاستعدادات، ممّا يترك بصمة الشّخصيّة على تجاربنا العقليّة. إنّ كون المجاميع لا تحتوي على جوهر أساسيّ وتتشكّل من خلال تشريط التّجربة هو ما يمكّن البوذيّة من تسهيل التّغيير النّفسيّ. إن فكرة التشريط هي حجر الزّاوية في علم النّفس

البوذيّ. فبما أنّ المجاميع ليس لها جوهر أساسيّ، فإنّها تستمدّ شكلها ومحتواها من تأثير العوامل الخارجيّة ولذلك فإنها تتغيّر باستمرار. إنّ طبيعة الوجود التعيسة وغير المُرضية، الّتي يشملها مصطلح «الدّوكخا» dukkha في البوذيّة، تنتج عن التّماهي مع أيّ من هذه التّقلّبات.

يمكن تغيير العمليات الفكرية من خلال عمليّة الوعي الّتي تؤثر في الاستعدادات، ممّا يؤدّي إلى تغييرات في هذه الأخيرة ويؤدي بعد ذلك إلى تغييرات في الوعي نفسه والمجاميع الأربعة الأخرى. عندما لا يركز التّأمّل على التّحليل باستخدام الوعي، يمكن أن يُستخدم كمحاولة للتّأثير مباشرة على الاستعدادات. غالبا ما يتمّ استخدام العمليّتين جنبا إلى جنب، حيث يُستخدم التّأمّل التّحليليّ أوّلا للتّركيز على موضوع معيّن، مثل الفراغ المحايث للمجاميع، ثمّ يتم عند بلوغ البصيرة الواعية تعطيلُ التّحليل والسماحُ للعقل باحتواء البصيرة دونما حاجة إلى مزيد من العمل عليها. يمكن أيضا تسخير الانفعالات، حيث يستخدم البوذيون في تقليد الماهايانا Mahayana تقنيات تأمّليّة لتحفيز مشاعر التعاطف. يشكّل المرء مثلا شعورا بالتعاطف، ثمّ يتخيل ببطء أنّه ينتشر من الجسد ليشمل الأصدقاء والعائلة والمنطقة المحيطة، ثمّ العالم بأسره من خلال عمليّة التّصوّر. وبمجرّد أن يتحقّق هذا الشّعور الشّامل بالتعاطف، يترك المرء عمليّة التصوّر الواعي تنزلق إلى الخلفيّة ويحاول ببساطة تجربة الشّعور على المستوى الداخليّ العميق، على أمل أن تتغير على

إثر ذلك الاستعدادات تدريجيًا.

لذلك ينظر علم النفس البوذي إلى العلاجات الإنسيّة أو التّحليل-نفسيّة الغربيّة بعين الريبة لأنّها تهدف بالأساس إلى تعزيز الأنا. كان التّحليل النّفسيّ اللاّحق وتطوراته منذ ستينات القرن العشرين يركز على تقوية الأنا لتكون بمثابة حاجز بين متطلّبات المجتمع المتمثل في الأنا الأعلى من ناحية، وتأثير الهو اللاّواعي من ناحية أخرى. كما كانت النّزعة الإنسانيّة والعلاج المتمحور حول الشخص تركز أيضا على الذّات الفرديّة باعتبارها حلقة الوصل بين النّظريّة والممارسة. لكنّ البوذيّة ترى أنّ هذا التركيز لن يحلّ مشاكل المريض لأنّه لن يعمل سوى على تعزيز التّماهي مع ذات جوهريّة ثّابتة. لذلك عندما تحدث التّغييرات من خلال تأثيرات عمل التشريط الذي تقوم به الاستعدادات وتقلّبات الوعي، سيبدأ هذا التّصوّر الذّاتيّ في التصدع. إنّ هذه النّظريات والممارسات العلاجيّة تعلّم المرضى أن يتشبّثوا أكثر فأكثر بسبب مشاكلهم ذاته. هناك بالطّبع مدارس تحليل-نفسيّة، مثل نظريّة العلاقات بالموضوع والنظرية اللاّكانيّة، تسلّط الضّوء على الطّبيعة الفارغة للإدراك الذّاتيّ.[452]

إن أحد المصادر الرّئيسة لعلم النّفس البوذيّ هو مجموعة من الكتابات تسمّى **أبهيدهارما**، تحتوي في كتابها السّابع الذي يحمل

---

(452) يمكن للمرء أيضا أن يشير إلى علم نفس الأعماق ليونغ الّذي يقترب جدّا، في تصوّره عن اللاّوعي الجماعيّ، من المفاهيم البوذيّة اللاّحقة لوعي المخزن وطبيعة بوذا.

عنوان **باتانا** أو كتاب **المنشأ أو العلاقات السّببيّة** على قائمة تحليليّة بالطرق الّتي يتوقف بها شيء ما على شيء آخر من منظور حياتنا العقليّة. من بين النّظريات التي ناقشها هذا الكتاب نظريّة **أرامانا**. إنها في الأساس نظريّة علاقات بالموضوع تنصّ على أنّ العقل مشروط بالأشياء، الواقعية أو المتخيّلة، الّتي تحيط به. فالعقل يركّز على شيء ما، ويتعرّف عليه، ومن ثمة فإنه يكون محدَّدًا أو مشروطًا به. إنّ أهمّ شيء يتمحور حوله العقل هو فكرة الذّات، وإنّ تقنيات مثل التّجربة التّأمليّة للتعاطف الشّامل والتّأمل التّفكيكيّ في الموت والانحلال الّذي كان يفضّله البوذيون الأوائل، تساعد على التّغلّب على تلك الفكرة. ذلك أن هذه التّقنيات تركّز على إعادة توجيه العقل نحو الأشياء الّتي ستُستخدم على المدى الطّويل كطرق لتصعيد فكرة الذّات ذاتها.

إن مقولات أبهيدهارما المتمثّلة في أوبانيسّايا وباكشاجاتا وأزيفانا تهدف إلى تحليل ظاهرتي الحافز والعادة. نصبح مشروطين للتّصرّف بطرق معيّنة تبعا للحوافز، وتزداد التّبعيّة بالحث والدّعم الدائمين، وأخيرا يتبلور التشريط في عادة. لذلك يلعب الوعي في مراحل التشريط الأولى دورا أكثر لأنّنا لن نتصرّف بطريقة معيّنة إلاّ إذا تمّ حثّنا على القيام بذلك من خلال الاعتقاد بأنّ ذلك سيزودنا بفوائد معيّنة. يعتمد فعلنا المستمرّ على الدعم الذي يتلقاه من الظواهر الخارجيّة، مثل الوجود المستمرّ للمثير واستجابتنا العقليّة الإيجابيّة المستمرة لهذا المثير. لكن بمرور الوقت، يختفي العنصر الواعي

للعمليّة ويصبح نمط السّلوك غير واع: يصبح استعدادا. لا تكون آليات الدّعم الخارجيّة والدّاخليّة في هذه المرحلة ضروريّة لتعزيز نمط السّلوك المستمرّ.مكتبة سُر مَن قرأ

أخيرا، خدمة لأغراضنا، هناك مقولة أهارا باكايا الّتي تشير إلى أنّنا نحافظ على تشريطنا بتغذيته. تنقسم هذه الفكرة إلى عناصر الاتّصال والإرادة والوعي. تقول النّظرية إنّنا نميل إلى أن نظل متصلين مع ما يعزز الحالة العقليّة المعنيّة، دون أن نعي في الغالب أنّنا نوضع في هذه الوضعيات على يد الفعل غير الواعي للاستعدادات، وأن هذا الفعل بدوره سيؤثّر في أنماط التّفكير الواعي من خلال تجميد الوضعيات.

تكمن وراء هذه المقتطفات من علم النّفس البوذيّ العديد من المقترحات المفيدة الّتي يمكن تعبئتها لخدمة أغراضنا. المقترح الأوّل هو إمكانية استخدام الذّات كأداة لتغيير الرّكائز العقليّة التي تقوم عليها. إنها فكرة سبق أن التقينا بها في الفصول السّابقة، لكنّ ما يميز التصور البوذيّ هو اعتقاده أنه لا يمكن اعتبار الذّات أكثر من مجرّد أداة لتسهيل هذه المهمّة، وليس كغاية في ذاتها. كما تقدّم البوذيّة من خلال تقنيات التّأمّل الخاصّة بها طرقًا يمكن أن يشتغل بها اللاّوعي على نفسه. ترتكز هذه العلاجات على فكرة مفادها أنّه لا يوجد في أيّ مكان في حياتنا العقليّة أو الجسديّة أيّ كيان موحّد أو دائم بما يكفي ليشتغل بمثابة نقطة للاستقرار العقليّ. فالمرغوب فيه والرّاغب كلاهما لحظات متعة متحرّكة إلى الأبد وهذا هو ما يكمن

في صميم أعمق همومنا الوجوديّة.

يمكن ربط هذه النّظرة الدّيناميكيّة للعمليّة العقليّة، مع تقليلها من أهمية الوعي، بمشروع دولوز وغاتاري في كتابهما **أوديب المضاد**. إن أحد المفاهيم المفيدة في هذا الكتاب هو مفهوم الطّبيعة الأصليّة المشتركة للعمليات العقليّة والبنى الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة. فبدلا من ربط محتويات اللاّوعي (أو الاستعدادات) بالاقتصاد كما يفعل ماركس، أو بالعلاقات الأسريّة المبكّرة وتجارب الطّفولة كما يفعل فرويد، يتمثل أحد المقترحات المركزيّة في **أوديب المضاد** في أنّ الرّغبة والدّوافع تشكّل جزءا من البنية التّحتيّة الخارجيّة نفسها. إنّ الرّغبة والدّوافع «تخلق داخل الأشكال الاقتصاديّة القمع الذي تتعرض له، وكذلك وسائل تعطيل هذا القمع».[453] تساعد المفاهيم البوذيّة المذكورة أعلاه على تحليل المسألة التي يطرحها **أوديب المضاد** والمتعلقة بمعرفة لماذا نصارع بهذه الشدّة للحفاظ على أنظمة قمعنا النّفسيّ بقدر ما نصارع من أجل تحرير أنفسنا منها. تتشكّل استعداداتنا من خلال البنى الاجتماعيّة المحيطة بنا، وكذلك من خلال علاقاتنا مع الآخرين. لذلك فإنّ إرادة محاربة الاضطهاد الذي نعاني منه مشروطة بما تسعى هذه الإدارة إلى التّحرّر منه، ممّا يضعف فعاليتها إلى حدّ ما. يُعدُّ الفصام بالنّسبة إلى دولوز وغاتاري في الآن نفسه حالة مجتمع محيط وحالة محتوى عقليّ دّاخليّ. إننا نعيش في عصر الأشياء الجزئيّة

(453) Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, p. 63.

والشّظايا التي تتدفق منها طاقة هائلة (على المستوى الاقتصادي والسّياسي والثّقافي)، وهي أشياء لا تخضع لأيّ سيطرة مركزيّة وتتدافع جميعها وتؤثّر في بعضها البعض لخلق احتكاكات وتشكيلات جديدة باستمرار.

هكذا نصل إلى نقطة لا يكون فيها الوعي لاعبا رئيسا في حياتنا العقليّة. إنّه يمثّل ثمرة ذهنيّة لكوننا تطوّرنا بوصفنا حيوانات اجتماعيّة. إن جزءًا كبيرًا منه تشكلّه الظّواهر الخارجيّة ويستجيب للتّيارات الّتي تتحرّك داخلها، والّتي هي في نفسها نتيجة للتشريط الخارجيّ بالإضافة إلى الفعل التلقائي الرّوتينيّ. يمكن أن يُحدِثَ التّغيير في أيّ من هذه النّقاط الثلاث (الوعي، واللاّوعي، والبنية الخارجيّة) تغييراتٍ في الأخرى، على الرّغم من أنّ الكيفية التي يُحدِث بها تغييرٌ في اللاّوعي تغييرًا في العالم الخارجيّ تظل أكثر غموضا من الرّوابط الأخرى في الثّالوث. توجد إحدى الإجابات في أفعال الفصامي عند دولوز وغاتاري، المذكور في الفصل الأخير، الذي يعكس العالم الخارجيّ الّذي يجد نفسه فيه ويوفر، من خلال استخدام فائض الرّغبة، الدّيناميكيّةَ العقليّة لخلق أنماط تفكير وسلوك جديدة من شأنها أن تحدث تغييرا في المؤانسة الاجتماعيّة بإجبارها على الاستجابة لها.

هناك إجابة أخرى لها الكثير من القواسم المشتركة مع السّابقة، وهي الطّريقة البوذيّة لإحداث تغيير في الحياة العقليّة من خلال التّقنيات التّحليليّة الّتي تفكّك فكرةَ الذّات إلى الدرجة التي تسمح

للمرء بتجاوزها، إلى جانب النشاط التّأمّليّ في التّغيير المباشر والتدريجي للاّوعي أو الاستعدادات الأساسيّة. إنّ الطرق العمليّة لإحداث هذا التغيير تشبه إلى حدّ كبير طرق تعديل الغرائز الّتي حدّدها نيتشه.

إن تصور فرويد يذمّ اللاّوعي. وأصبح يُعدُّ بعد شوبنهاور مستودعَ القوى المبهمة والمعادية للمجتمع والّتي يجب إبطالها وتحويل مسارها والتّحكّم فيها على الرّغم من أنّها توفّر الدّيناميكيّة الّتي تحرّك الكثير من حياتنا العقليّة. يمكن تحقيق ذلك من خلال تعزيز موقع الأنا وأدائها بوصفها آليّة تحكّم. يتعلق الأمر إذًا بنظريّة للتّحكّم وليس للتّغيير فيما يتعلّق باللاّوعي. إن نيتشه مفيد أكثر لأنّه يوفّر سلسلة من التّقنيات لإحداث التّغييرات على المستويات العقليّة التي تكمن تحت الوعي. كما أنّه ينظر إلى هذه المستويات بإيجابيّة أكبر حيث يعدُّها شيئا لا ينبغي الخوف منه أو كرهه والتّضحية به لصالح العقلانيّة.

كما رأينا في الفصل الثّاني، إنّ رؤية نيتشه هي رؤية لاوعي طبيعيّ تُرجع شكلَه وأداءه إلى الجسد في تعارض مع الرّؤى الخارقة للطبيعة السّابقة الّتي سعت إلى إسناده إلى عوامل خارجية. عندما أدمج نيتشه اللاّوعي في قلب الأداء البشريّ، وخاصة عندما ربطه بشكل وثيق بالجسد، أصبح في موقع قوة لإحداث التّغيير داخله. تشير الموادّ العصبيّة الواردة في الفصل الأوّل، والطبيعة الاجتماعيّة للعاطفة في الفصل الثّالث، والموادّ البوذيّة في هذا الفصل، إلى تصوّر أكثر ميكانيكيّة للاّوعي أقرب إلى تصوّرات لايبنيتز وكاربنتر وهكسلاي. فاللاّوعي هنا سلسلة من الأفعال الروتينية الفرعيّة. إنّه الآليّة الّتي

تشتغل في الخلفيّة وتقوم بكلّ العمل الفعلي للحياة العقليّة، والتي تُشكّل أنشطتُها التيّارات العميقة لتدفّقات الفكر الواعي السّطحيّة. يلتقط دولوز وغاتاري هذه الفكرة عن الأداء الميكانيكيّ. لكنّ دولوز يضيف في كتابه **الاختلاف والتّكرار** عنصرا خارقا للطّبيعة أو مثاليّا إلى الأداء الميكانيكيّ للاّوعي من خلال مفهوم «الافتراضيّ». غير أن التصور الميكانيكيّ يتميّز عن التصورات السابقة بفكرة أن الآلة محايدة بطبيعتها ويمكن إعادة برمجتها. هكذا يكون قادرًا على إعادة تشكيل مجمل الحياة العقليّة.

تتمثل إحدى الطرق المفيدة لتقييم دقّة أيّ فكرة تنشأ عن هذه العمليّة في العودة إلى توصيف إيان ماكنزي للنّقد الجزئيّ والكلّيّ والخالص. يمثل مشروع ماكينزي أيضا تمرينًا على إمكانيّة التفكير بشكل مختلف. إنه يهدف إلى تأسيس فكرة نقد خالص مقابل النّقد الجزئيّ أو الكلّيّ. فالنّقد الجزئيّ لا يصلح إلاّ لترقيع الهدف التّشغيلي لنظام ما، مثل الدّيمقراطيّة أو الرّأسماليّة، بينما لا يزال النّقد الكلّيّ يقتسم علاقة من الدّرجة الثّانية مع الأشياء الّتي يتعامل معها من خلال مجموعة من الافتراضات الخلفيّة المشتركة مع الأشياء المُنتقَدة الّتي تُستخدم بمثابة إطار تبريريّ. أما النّقد الخالص، فإنه لا يضع أيّ شيء خارج حدود الجهد النّقديّ؛ بل إن فكرتيْ «النّقد» و«الناقد» نفسيْهما يجب مساءلتهما.[454] يمكن بلوغ هذا الهدف من خلال تعبئة رؤية دولوز وغاتاري للفلسفة باعتبارها خلقًا للمفاهيم.[455] ينبغي

(454) Mackenzie, *The Idea of Pure Critique*, pp. 26–7.

(455) Deleuze and Guattari, *What is Philosophy?*, p. 5.

أن يتكوّن النّقد الخالص من مفاهيم خالصة لا تدين بالفعل، على مستوى خلقها، بأيّ شيء للمفكّر النّفسيّ-الاجتماعيّ الّذي يتم ترشيحها من خلاله وليس من قِبَله. هكذا فإن هدف النّقاء المطلق سيظل دائما هدفا منشودًا.

انصب اهتمامي في هذا الكتاب على الآلة الّتي يتمّ من خلالها التّفكير في المفهوم. لذلك كان استكشافا لطابع عدم النقاء الملازم للمفهوم النّقديّ كما يتم ترشيحه من خلال المفكّر. بناء على وجهة النّظر الّتي نوقشت في هذا الكتاب، سيكون النّقد دائما شاملا في أحسن الأحوال، حيث أنّ الأفكار الّتي يولّدها الدّماغ البشريّ ستحتوي دائما على علاقات مع العالم الخارجيّ ومع ما يتمّ انتقاده. وكما يشير ماكنزي عن حقّ، عندما يقبل نشطاء الحركة المناهضة للرّأسماليّة بهذه التّسمية، فإنهم ينخرطون تلقائيّا في نقد شامل، كما سيتمّ التّعبير عنه بالإحالة إلى النّظام الرّأسماليّ. لذلك فإن هذا النقد سيقتسم مع النّظام الّذي تنتقده بعض النقاط المرجعية. سيقول إنّ الرّأسماليّة تخلق الظّلم على سبيل المثال، ولذلك سيطالب بفكرة «العدالة» الّتي سيتصارع الطرفان على مكوّناتها أو التّعبير عنها. يمكننا الآن أن نضيف إلى ذلك تأثيرات الانفعال، واللاّوعي، ودور الوعي المحدود والمشروط. كلّ هذه الأمور تعيد توطين فكرة «الفكر غير الخالص» من شيء يُهمس به في عملية الاعتراف إلى جزء لا مفرّ منه من الحياة العقليّة. لكن ذلك لا يعني أنّه يجب نقد هذه الأفكار بأفضل ما نستطيع.

خاتمة

وسائل ماهرة

تُشبِّه البوذيّة تقنياتها النّفسيّة بطوافة تُستخدم لعبور النّهر، والنّهر هو الدّوكخا. إنّ الطّوافة مجرّد أداة تستخدم للوصول إلى الضفة الأخرى، ثمّ يتمّ التّخلّي عنها بعد أن تنجز مهمّتها. وبالمثل، لا ينبغي التّشبّث بالجهاز المفاهيمي الّذي تستخدمه البوذيّة لإحداث التّغيير بعد إنجاز مهمّته. (يمكن التساؤل عمّا إذا كانت مهمّة التّحول العقليّ الإيجابيّ تصل إلى غايتها، والحال أنّ مدارس مثل زين Zen تؤكد على أن العمليّة مستمرّة.) يشار إلى هذه التّقنيات باسم «الوسائل الماهرة» وهي مجموعة الأدوات المفاهيميّة للفلسفة وعلم النّفس البوذيّيْن. تختلف الوسائل الّتي يتمّ بواسطتها إحداث التّغيير من شخص لآخر، ومن مجتمع لآخر، ومن وقت لآخر، وهو ما يؤدّي إلى تنوّع الممارسات الّتي يجدها المرء في البوذيّة. لكن على مستوى أعمق، إنّ الجهازَ العقليّ ذاتَه الذي يتم في الوقت نفسه استخدامه والعمل عليه يُعدُّ وسيلةً وليس غاية في ذاته.

تنعكس هذه الفكرة في الاستدلالات المتّبعة في هذا الكتاب. ففي

الفصل الأوّل، قدمنا مادّة عصبيّة عن اللاّوعي في تعارض مع التّصوّرات السّابقة الّتي ركّزت على عنصر حياتنا العقليّة الكامن تحت الوعي إمّا بوصفه ظاهرة خارجيّة أو جزءا من الأداء العقليّ غريبا وغير قابل للمعرفة في الأساس. على النّقيض من ذلك، فإنّ مفهمتنا للاّوعي تنظر إليه بصفته آلة، سلسلة من الأفعال الروتينية الفرعيّة، محايدة وميكانيكيّة بطبيعتها أساسًا. وقد ربطنا هذه المفهمة في الفصل الثّاني بفلسفة العقل الوظيفيّة بوصفها فلسفة تبنت تعقيدات العلاقة بين الأداء العقليّ والثّقافة واللّغة، فضلا عن تجنّبها مآزق الثّنائيّة. وعلى الرّغم من أنّ الوظيفيّة مفهوم مادّيّ بشكل أساسيّ، إلاّ أنّها تسمح بتفاعل أكثر دقّة بين العالمين الدّاخليّ والخارجيّ كما تسمح برؤية هرميّة للعمليات العقليّة. ويمكن تعزيز هاتين الميزتين من خلال ربط الوظيفيّة بالموادّ المتعلّقة بالإدراك المتجسّد. وعلى عكس الثّنائيّة، تستطيع الوظيفيّة المادّيّة أن تبرز كيف يمكن تحقيق التّفاعل على طول محورين متّصلين هما العقل/ الجسد والوعي/ اللاّوعي.

عرضنا في الفصل الثالث تصورا أعمق لدور البيئة الاجتماعية من خلال البحث في الانفعال. وساعدنا ذلك أيضًا على أشكلة دور الوعي في حياتنا العقلية، حيث أظهر كيف أن الانفعالات المبرمجة بعمق والمحددة ثقافيًا، تشتغل على المستوى البيولوجي-العصبي لاختصار المعالجة الواعية. كما يوضح لودو، يستطيع المهاد الاستجابة لحدث ما بإرسال إشارات إلى كل من القشرة الدماغية

التي تحدث فيها معالجة على المستوى الأعلى، واللوزة التي تنتج الاستجابة الجسدية. إن الروابط بين المهاد واللوزة أقوى بكثير من الروابط بين اللوزة والقشرة، وعندما يبدأ الوعي نشاطه، تكون اللوزة قد تفاعلت من قبل باستجابة جسدية من مستوى أدنى مثل الأدرينالين. إن إغراق الجسم بهذه المادة الكيميائية سيثير إذًا استجابة الهروب ويمكن أن نهرب حتى عندما نبدأ في التعامل بوعي مع التهديد.

لكن ما يهم في الدور الذي تلعبه العاطفة هو إمكانية أن تكون هذه الأخيرة مشروطةً اجتماعيًا. تصبح هنا الاستجابة العاطفية الكيميائيّة-العصبيّة استجابةً انفعاليةً متشبعةً اجتماعيًا. تتمثل الاستجابة العاطفية الجسديّة في الدّموع وتتمثل الاستجابة الانفعالية في الشّعور الاجتماعيّ المناسب الّذي يصاحبها. تشتغل هذه العملية إلى حدّ كبير بالطّريقة نفسها التي تشتغل بها الوظيفة التّفسيرية لمترجم الدّماغ الأيسر في دراسة الصبي ب. س. عندما يفعل جسدنا شيئا ما، فإمّا يحاول الوعي تفسيره أو على مستوى أعمق تصاحبه استجابة انفعالية. يسمح لنا التصور الوظيفيّ هنا مرة أخرى بإدراك هذه العمليات من حيث المستويات أو التّسلسلات الهرميّة. ثمّ انتقل الفصل الثّالث إلى دراسة أحد العناصر الرّئيسة للتشريط الاجتماعيّ الّذي يشتغل في المجتمع الغربيّ المعاصر، وهو الرّأسماليّة الاستهلاكيّة. هنا أيضا كان من السهل التّركيز على مناخ الخوف الّذي يساعد على تعزيز «الحروب

على الإرهاب» الحالية وضمان استمرارها. سيكون للمجتمعات الأخرى أنظمتها الانفعالية البنيويّة الخاصّة بها والّتي تُستخدم في تشريط الاستجابات الانفعالية والعاطفيّة.

في الدّرجة التّالية من التّسلسل الهرميّ المؤدي للوعي، ستوفّر المجتمعات المختلفة أيضا أطرا سرديّة مختلفة لتسهيل التّفسير الاجتماعيّ على النحو النيتشوي، وهذا ما عالجه الفصل الرّابع. إذ استكشفنا الذّات الواعية من منظور مجموعة من التّفسيرات المشروطة اجتماعيّا. وكما يقول غازانيغا ولودو، «يبدو الأمر كما لو أنّ الذّات اللّفظية تنظر إلى الخارج وترى ما يفعله الشّخص، وتؤوِّل واقعًا معينًا من خلال تلك المعرفة».[456] إنّ العنصرين الرّئيسيين في هذه الفكرة هما أنّ الذّات الواعية هي بالأساس ذات لفظيّة وأنّ وظيفتها هي التّأويل. على هذا النّحو، تمّ استكشاف دور الذّات السّرديّة في الوعي. وربطنا ذلك بشكل وثيق بفكرة الزّمان باعتباره وسيلة لمفهمة العلاقة بين الذّاكرة والتشريط والقدرة على التّغير. وقمنا في نهاية الفصل بتحليل حلقات الهويّة السّرديّة، كما يتمّ تشغيلها وإعادة تشغيلها في بيئات مختلفة على مدى الحياة، باستخدام تصور دولوز للتّوليف السّلبيّ والتّكرار. فقد كشف دولوز في هذا الصّدد عن طريقة يمكن أن تؤدّي بها تكرارات العادة والذّاكرة إلى الأصالة والتّفكير الخلاق الجديد من خلال الاختلافات الصّغيرة في كلّ تكرار. إن الأرضية الّتي انطلاقا منها

(456) Gazzaniga and LeDoux, *The Integrated Mind*, p. 150.

يحدث التّكرار تصبح مختلفة قليلا في كلّ مرة مع تراكم طبقات الرّواسب العقليّة بمرور الوقت والخبرة. بالنّسبة إلى دولوز، ينبع جزء كبير من القدرة على الأصالة من التّقاطع بين المستوى الافتراضيّ والمستوى الفعليّ. لكن يمكن القول إنّ تصوّرًا ميكانيكيًا أو مادّيًا خالصًا للعقل يمكن أن يتبنّى استعارات الاختلاف والتّكرار دون اللّجوء إلى المستوى الميتافيزيقيّ للافتراضيّ. بيد أنه يمكن اعتبار الافتراضيّ عوامل التشريط الخارجيّ للبيئة المحيطة بنا. إنّ الجمع بين التّوليفات السّلبيّة للعادة والذّاكرة مع الاستجابات المشروطة عاطفيًا والسّرديات المشروطة اجتماعيًا تشكّل صفائح الماضي الّتي تمثل أسس الاستجابة في كلّ وضعية.

بالإضافة إلى تقديم آليات الأداء العقليّ، استخدمت هذه الفصول أيضا مفهوم عدم اليقين عند باومان لمحاولة مفهمة أحد عناصر نظامنا الانفعالي الحاليّ. وباستخدام الموادّ التي وضّحناها حتى الآن، تمّ تصوّر عدم اليقين على عدد من المستويات. فعلى المستوى الثقافيّ، ينتج عدم اليقين عن عدم التّوافق بين متطلّبات المجتمع الاستهلاكيّ، والضّرورة الوجوديّة للخلق الذّاتيّ الفردي، ومنهجية تنفيذها الّتي تمجّدها النّزعة الاستهلاكيّة الّتي لا تقوم إلا بصنع الرّغبة بشكل دائم. كما تمّ تصور عدم اليقين أيضا بمثابة تعطيل للسرديات المتماسكة للحياة كلها من خلال تفتيت وتجزئة الزّمن اللّذين يحثّ عليهما المجتمع المعاصر، ممّا يؤدّي إلى إبطال وظيفة الوعي التّفسيريّة الّتي أبرزتها على نحو جيد دراسة ب. س.

كما أشرنا إلى أنّ النمط الحالي لحياتنا الاجتماعيّة ربما يكون قد خلق نظاما انفعاليًا وبنيويًا ينتج عنه عدم اليقين بوصفه ردّ فعل عقليّ عاطفي. فالنّزعة الاستهلاكيّة تخلق الرّغبة من أجل بيع منتجاتها. إن الطّريقة الّتي يتمّ بها طرح هذه الرّغبة ترتبط بالخلق الذّاتيّ الفرديّ والوعد بأنّه يمكن للمرء أن يخلق نفسه من جديد بالاستعانة بمنتجات السّوق وخدماتها. ونظرا لأنّ إحساسنا بالذّات ينشأ بالاستناد إلى المعاني الخلفيّة في ثقافتنا، فإنّنا نتشبّث بالسّوق بصفته الصانع الرئيس للمعنى في مجتمعنا الغربيّ الرّاهن. ولذلك نحاول أن نخلق أنفسنا وفق شروطه لتسهيل التّواصل الاجتماعيّ مع من يعيشون معنا في المجتمع نفسه. بيد أنّ ما نجده عندما نحاول ذلك ليس إحساسا وجوديّا موحّدا للذّات، بل مجموعة مجزّأة ومفكّكة من الشّخصيات الدرامية القائمة على سلاسل المنتجات الاستهلاكيّة، والّتي دائما ما يزعجها الشّعور بالاكتمال الوشيك بسبب اشتغال الرغبة الاستهلاكية. إنّ العالم الّذي يخلقه ذلك هو عالم الأفراد الّذين يتحدون في جماعات اجتماعيّة لا تتخطّى أبدا الفرديّة الأداتيّة للأعضاء الّذين يشكّلونها. إنّ هؤلاء الأعضاء أشخاص اجتماعيون لهم قضيّة واحدة، نختارهم ونستبعدهم بناء على معايير الاستهلاك. والنتيجة التي تؤدي إليها هذه العمليات هي عدم اليقين: أي الشعور بانعدام الأمن والشّكّ وغياب السلامة، والقلق الوجوديّ أساسا.

إنّ العلاج الجماعيّ لهذه الوضعية تحول دونه التّأثيرات المذكورة

أعلاه التي تمارسها على علاقات النّاس بالشّبكات الاجتماعيّة. ومع ذلك، يحتوي ذلك على إمكانيّة أخرى للنقد تتمثل في استخدام الحالة النّفسيّة والاجتماعيّة الّتي تضعنا فيها الرّأسماليّة الاستهلاكيّة كما تعكسها مفاهيم مفكّري ما بعد البنيويّة والّتي تتجلّى في أداء الحركات المناهضة للرّأسماليّة.

ثمّ ينتقل الفصلان الخامس والسّادس إلى فحص إمكانات التّغيير العقليّ التي تولّدها المفهمات السّابقة للأداء العقليّ والأشكال الحاليّة لتنميطه الخارجيّ. فقد قمنا في الفصل الخامس بفحص الإمكانات الواعية للتّغييرات الجذريّة للفكر في إطار معايير بيئتنا الاجتماعيّة الحاليّة للرّأسماليّة الاستهلاكيّة. كان بودريار متشائما بشأن الممكنات المتاحة على هذا النّحو، لكننا سلطنا الضّوء على تصورات أكثر إيجابيّة تتضمنها أفكار فوكو ودولوز وغاتاري. إذ يقترح دولوز وغاتاري دفع تشريط الرّأسماليّة إلى أقصى حدوده. إنهما يشيران إلى نظام فصاميّ لا ينتج ذوات فصاميّة إلا لقمع النّزعات الموجودة فيها. يشبه ذلك الرّأسماليّة الاستهلاكيّة الّتي تنتج عدم اليقين بسبب عدم التّوافق بين الضّرورة الوجوديّة لخلق الذّات الفرديّة والأداء العقليّ من ناحية، والأدوات الّتي توفّرها لتنفيذ هذا المشروع من ناحية أخرى. ترتبط هذه العمليّة بالأفكار الواردة في كتاب **أوديب المضاد** من خلال ما يعتبرانه إمكانات تحرير الرّغبة (أو الإمكانات الخلاقة للسّلطة عند فوكو). تعمل النّزعة الاستهلاكيّة على خلق الرّغبة الّتي لا يمكن إشباعها أبدا وكذا على

مفاقمتها. وبالفعل، إذا صدقنا فرويد، هناك شيء ما في الغرائز لا يمكن أبدا تفريغه بالكامل. فعندما تصبح العمليّة الفصامية عمليةً ثوريّة، فإنها تسعى إلى تسخير الإمكانات الدّيناميكيّة لهذه الرّغبة واستخدام تأثيرات نزع الطابع المجالي التي تمارسها الرّأسماليّة لإجبار التّفكير على الاتّجاه إلى خطوط هروب جديدة. إذا عدنا إلى تأثيرات النّزعة الاستهلاكيّة في الهويّة الذّاتيّة، كما تمّ توضيحه في الفصل الثّالث، يمكننا أن نرى كيف يمكن خلق هذه الظّروف. تتمثل الطّريقة الأولى في تفتيت المواقع الأساسيّة للهويّة المجتمعيّة والتّقليديّة من خلال سيادة الثقافة السّلعية والتّأثيرات الّتي يحدثها شكل السّلعة. وتتمثل الطّريقة الثّانية في استبدال هذه المواقع بالسّوق والمنتجات المختلفة الّتي تحتويها، أي بمفهوم الموطن عند باومان. ويستلزم ذلك ترسيخ شكل جديد من بناء الهويّة بالاستناد إلى منتجات مؤطَّرة بالمعنى في بنية العلامة التّجاريّة بحيث ينزاح المنتَج الفعليّ وتفرض رمزيتُه نفسَها كقيمة تبادلية أولى. إن استخراج المعنى الثّقافي وبيعه من قبل العلامات التّجاريّة يساهمان في زيادة تفتيت الهويات الثّقافيّة وزرعها في ساحة النّزعة الاستهلاكيّة. ويؤدّي عرض هذه الهويات التي تحمل علامات تجاريّة إلى المساواة بينها في كاتالوغ الممكنات الاستهلاكيّة، كما يؤدي إلى تزويدنا بهويات أو شخصيات درامية جزئيّة متعدّدة.

في هذا التّصوّر، تساهم الرّأسماليّة في خلق ذات ميكانيكيّة، وذلك بفعل طبيعة الرأسمالية المتغيّرة باستمرار وبفعل التأثيرات

التي يمارسها الشكل السّلعيّ الّذي حدّده غولدمان على الانحلال والتّجسيد. فبينما يمكن من وجهة النظر الاستهلاكية اعتبار الرّؤية غير المركزة للذّات فراغًا ينبغي ملؤه بالمنتجات، فإنّ فكرة الذّات بوصفها محرّكا معرفيّا مشتّتا يحدث على هامش الأداء العقليّ ويتمّ إسناده بشكل أساسيّ إلى البيئة الاجتماعية، توفّر بالتّأكيد فرصا لأشكال الهروب الفصامي التي أبرزها دولوز وغاتاري. لنقتبس وصفتهما الثّورية مرّة أخرى:

«لا يتمثل الهروب الفصاميّ ذاته فقط في الانسحاب من الاجتماعيّ، في العيش على الهامش: بل إنّه يدفع الاجتماعيّ أيضا إلى الهروب عبر الثّقوب المتعددة الّتي تلتهمه وتخترقه، مقترنة دائما به مباشرة، وواضعة في كلّ مكان الشّحنات الجزيئيّة الّتي ستفجّر ما يجب أن ينفجر، وتدفع إلى السّقوط ما يجب أن يسقط، وإلى الهروب ما يجب أن يهرب، وتضمن في كلّ نقطة تحويل الفصام باعتباره عمليّة إلى قوّة ثوريّة فعّالة».[457]

إنّ الحركة المناهضة للعولمة مجموعة لا تُعدّ ولا تحصى من الممارسات والفرص الّتي تفعل ذلك.

ومع ذلك، تساءلنا في الفصل الخامس حول ما إذا كانت المحايثة التي تقاومها هذه الحركة وفق هذا التّصوّر يمكن أن تنتج بالفعل نقدا شاملا. يمكن اللجوء إلى اللاّوعي للبحث فيه عن إمكانات أعمق للتّغيير العقليّ. وفحصنا في الفصل السّادس تصورات فرويد

(457) Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, p. 341.

ونيتشه للاّوعي كنقطة انطلاق لمناقشة الطرق الّتي يمكن بها إضفاء الطابع السياسي على اللاّوعي. لكن فرويد لا يسعى إلى تغيير تلك العناصر العقليّة التي تقع تحت مستوى الوعي، بل يعدّها بالأحرى شيئا تجب السيطرة عليه. هنا نرى قائد عربة أفلاطون الواعي، الذي يتخذ شكل الأنا، يشقّ طريقه بين مطالب الأنا الأعلى والهو. كان نيتشه أكثر إيجابيّة بشأن ما أطلق عليه كلمة غرائز، ويرجع ذلك في الغالب إلى أنّه كان بطبيعته متشككا في التّركيز المفرط على الوعي العقلانيّ باعتباره الطّريق إلى الانحطاط. نرى نيتشه يستخدم الوعي بمثابة أداة لإحداث التّغيير في المستويات العقليّة الأدنى. يمكن بالطّبع إرجاع تصوّرات فرويد ونيتشه إلى شوبنهاور الّذي أُعجب به كلاهما. إذ يسعى شوبنهاور مثل فرويد إلى تجنّب عبوديّة الإرادة، ويسعى نيتشه إلى تحويل الوعي، الّذي هو مجرّد ظاهرة عارضة، إلى أداة لمحاربة الإرادة. وعلى الرّغم من أنّه لا يمكن إجبار الإرادة على التّغيير على مستوى عميق، إلاّ أنّه يمكن إبطالها بقوّة العقل. لكن نيتشه اقترح أدوات لإحداث هذا التّغيير على مستوى عميق.

يمكن تطوير هذه الأدوات من خلال فحص موجز لبعض مبادئ علم النّفس البوذيّ وتقنياته الّتي أثرت في كلّ من شوبنهاور ونيتشه. يوجد في هذه التقنيات والمبادئ التّطبيق المنهجيّ للأدوات لخلق تأثيرات متعدّدة على المستوى السّطحيّ للوعي وعلى المستوى الأعمق لما يسمّى بالاستعدادات. وفيما يتعلّق بالموادّ العصبيّة الّتي تمّ تقديمها سابقا، من المهم الإشارة إلى أنّ علم النّفس البوذيّ

ينطلق بدوره من موقف اعتبار الذّات شيئًا لا ينبغي تشييئه في عنصر أساسيّ من الحياة العقليّة، وكذا إلى أنه يؤكد على الطّبيعة المترابطة للجسد والعالم الخارجيّ والاستعدادات والوعي. إن طريقة النظر إلى هذه العمليّات وكأنها تعمل من منظور التّراكم الكارمي يمكن ربطها بفكرة برغسون عن المدّة الزمنية والذّاكرة الخالصتين اللّتين استخدمهما دولوز في مفهومه للتّكرار في نهاية الفصل الرّابع.

يساعدنا التّصوّر البوذيّ على ربط خيوط المناقشة السّابقة وممكناتها بالوسائل الماهرة اللاّزمة لتسهيل التّغيير النّفسي. باختصار، يمكن للمرء من خلال الاستبطان أن يحلل بوعي مكوّنات الحياة العقليّة لاكتساب نظرة ثاقبة إلى الطّبيعة المتغيّرة وغير الجوهرية لمفهوميْ التصور الذّاتي والعالم الذي يحيط بنا. يمكن دعم المفهوم الأوّل، في حالتنا، بالرّجوع إلى الموادّ العصبيّة المقدمة في الفصل الأوّل والموادّ العاطفية المقدمة في الفصل الثّالث. يمكن أن تساعدنا هذه الموادّ على النظر إلى الإدراك والذّاتيّة بطريقة مختلفة. لكن لا يكفي فقط في البوذيّة فهم مبدأ ما. فمن أجل إحداث التّغيير فعليّا، يجب ترسيخ هذا المبدأ عميقًا في البنى العقليّة بواسطة الانهماك في التّأمّل وكذا بواسطة، في فلسفة «زين» على الأقلّ، الانهماك في المهام الجسديّة الّتي يمكن من خلالها أيضا استخدام الجسد بمثابة محرّك لتجاوز الوعي. هكذا يمكن استخدام الوعي والجسد لتغيير الاستعدادات بالفعل. ولمّا كنا قد رأينا، من منظور عصبيّ، أن معظم المعالجة تحدث في هذه المستويات الأعمق، فمن

المنطقيّ أن نفترض أنها المكان الّذي يجب أن يحدث فيه التّغيير. مما سيؤدي بدوره إلى أنماط سلوكية وعاطفية مختلفة، فضلا عن تغييرات في الذّات الواعية.

عندما يتمّ ربط هذه التّغييرات بالسّياسة، يمكن أن ينبثق منها فكر أصيل. كما يساعد على هذه التّغييرات الانغماسُ في أشكال مختلفة من المؤانسة الاجتماعيّة لتعطيل أنماط التّفكير الرّاسخة وإنشاء روابط عصبيّة جديدة. ومن شأن ذلك أن يخلخل أنماط التّفكير القديمة أوّلا ثم يساعد على تثمين مرونة الحياة العقليّة ثانيا. وهذا ما يضفي أهمية بالغة على التّجارب الاجتماعيّة وأنماط الحياة البديلة للحركات المناهضة للرّأسمالية والبيئيّة. وهذا أيضا ما يقوم به فوكو عندما يدعي أنّ القضية بالنّسبة إلى جماعة المثليين لا ينبغي أن تتمثل في محاولة دمج نفسها في إطار تعريف قائم على الجنسانية الغيرية. لمّا كان تحليله الجينيالوجي، فضلا عن الموادّ السّابقة، يُظهر أنّه لا وجود لـ«حقيقة» طبيعيّة تقوم عليها أشياء مثل الجنس، فإنّ حاجة المرء إلى التّوافق مع «المعيار الطّبيعيّ» تتضاءل. لذلك يمكن للمرء أن يسعى إلى خلق مساحة لعلاقات متعددة؛ إذ يمكن للمثليين أن يسعوا إلى النّأي بأنفسهم عن التصورات المهيمنة وخلق أسلوب حياة فريد لهم. وقد يكون مفهوم الأدائيّة عند جوديث بتلر في هذا الصّدد طريقةً لزعزعة أنماط التّفكير الحاليّة وخلق أنماط جديدة من خلال استعمال العالم بطرق مختلفة باستخدام الجسد.

ليست الإيديولوجيا السّائدة في المجتمع، حسب ادعاء ألتوسير،

موحَّدة أبدا. يمكن حسب اقتراح دولوز وغاتاري استخدام تقاطع مفاهيم مختلفة على مستويات مختلفة لخلق ممكنات نقديّة من داخل النّظام. لذلك ستوفر مادّة يمكن بها تعزيز الاختلاف في الفكر الواعي على الرّغم من أنّ هذا التّعزيز قد يتحقق من خلال تفكيك المفاهيم الموجودة مسبقا وإعادة تجميعها لإنشاء مفاهيم جديدة عن طريق التوليف. يبدو أنّ هذا الاقتراح هو كلّ ما سيتبقّى لنا عندما يتم استبعاد العالم الافتراضي عند برغسون ودولوز. لكن يمكن على مستوى اللاّوعي أن ينبع أملنا من التّنصّل من المبدأ المركزيّ لمجتمعنا الحاليّ، أي من الذّات الفرديّة الواعية الّتي خُلِقت وفقًا للضّرورة الوجوديّة الاستهلاكية. يمكن القيام بذلك باستخدام بعض الأفكار، مثل عناصر علم النّفس العصبيّ وفلسفة نيتشه والبوذيّة، للشروع في تدشين الاختلاف ليس من خلال التّفكير بشكل مختلف ولكن من خلال الشّعور والتّصرّف والتّحرّك والتّجريب بشكل مختلف. عندئذ سنصل إلى إدراك أنّ المسألة الشّيطانيّة المتمثلة في كيف يجب أن يفكر المرء بشكل مختلف يمكن طرحها بطريقة لا تراعي الصّورة الذّهنيّة الكاملة والممكنات التي تتيحها. كما أنّها تجانب الصّواب عندما تفضل الفكر الواعي باعتباره مهندس الاختلاف بينما يجب علينا أن نفحص ما يحدث في النقطة التي يتقاطع فيها كل من الفكر والذّات الواهين، والكيمياء الحيويّة العاطفية، والتّجربة المتجسّدة والتّكييف الثّقافي، وكيف تنصهر هذه العناصر في بعضها البعض. لكن يجب علينا أيضا أن نحرص على ألا نعالج هذه المهمّة بالعقل الواعي فقط، لأنّ ذلك

سيجعلنا نخطئ الهدف. بل على العكس من ذلك، هناك وقت للجلوس، والتّحديق في الفضاء، والملاحظة عَرَضًا لما يطفو عبر العقل والجسد على المستويين المعرفيّ والدّاخليّ العميق. في مجتمع يبدو أنّه يمقت الفراغ التّجريبيّ، ربما يكون الشروع في النّقد بالسّعي إلى الاقتراب بأكبر قدر ممكن من الكسل المعرفيّ الواعي موقفًا عدائيًّا أو شيطانيًّا بالفعل.



قائمة المراجع

المصادر المطبوعة

- Assoun, P. L. (2000), Freud and Nietzsche, London: Continuum. Augustine [AD 397–400] (1991), Confessions, Oxford and New York, NY:Oxford University Press.
- Barthes, R. [1957] (2000), Mythologies, London: Vintage.
- Bartley, III, W. W. (1978), Werner Erhard: The Transforming of a Man: The Founding of est, New York, NY: Clarkson N. Potter Inc. Publishers.
- Baudrillard, J. (1968), Le Système des Objets, Paris: Gallimard. Baudrillard, J. (1975), The Mirror of Production, St Louis, MO: Telos Press. Baudrillard, J. (1983a), Les Strategies Fatales, Paris: Bernard Grasset.
- Baudrillard, J. (1983b), Simulacra and Simulations, New York, NY: Semiotext(e).
- Baudrillard, J. (1988), Selected Writings, ed. M. Poster, Cambridge: Polity Press.
- Baum, W. H. (1994), Understanding Behaviourism: Science, Behaviour, Culture, New York, NY: HarperCollins College Publishers.
- Bauman, Z. (1992), Intimations of Postmodernity, London and New York, NY: Routledge.
- Bauman, Z. (1998), Work, Consumerism and the New Poor, Buckingham and Philadelphia, PA: Open University Press.
- Bauman, Z. (1999), In Search of Politics, Cambridge: Polity Press. Bauman, Z. (2000), Liquid Modernity, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2001a), Community: Seeking Safety in an Insecure World, Cambridge: Polity Press.

- Bauman, Z. (2001b), The Individualized Society, Cambridge: Polity Press. Beckett, S. [1970] (2000), First Love and Other Novellas, London: Penguin.
- Beetham, M. (1996), A Magazine of Her Own? Domesticity and Desire in the Woman's Magazine 1800–1914, London and New York, NY: Routledge.
- Benjamin, W. (1999), The Arcades Project, Cambridge, MA and London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Bennett, M. R. and Hacker, P. M. S. (2003), Philosophical Foundations of Neuroscience, Oxford: Blackwell.
- Bergson, H. [1896] (1991), Matter and Memory, New York, NY: Zone Books.
- Bergson, H. [1913] (2001), Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness, Mineola, NY: Dover Publications.
- Bircham, E. and Charlton, J. (eds) (2001), Anti-Capitalism: A Guide to the Movement, London: Bookmarks Publications.
- Boadella, D. (1973), Wilhelm Reich: The Evolution of his Work, London: Vision Press.
- Bowie, M. (1991), Lacan, Cambridge, MA: Harvard University Press. Bowlby, R. (1985), Just Looking: Consumer Culture in Dreiser, Gissing and Zola, New York, NY and London: Methuen.
- Broadbent, D. E. (1961), Behaviour, London: University Paperbacks. Brown, N. and Szeman, I. (2002), 'The global Coliseum: on Empire', Cultural Studies 16(2).
- Butler, J. (1990), Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, London: Routledge.
- Butler, J. (1993) Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex, London: Routledge.
- Cacioppo, J. T. and Berntson, G. G. (2004) Essays in Social Neuroscience, Cambridge, MA and London: MIT Press.
- Cattier, M. (1971), The Life and Work of Wilhelm Reich, New York, NY: Discus Books.
- Chalmers, D. (1996), The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory, Oxford: Oxford University Press.
- Churchland, P. M. (1979), Scientific Realism and the Plasticity of

Mind, Cambridge: Cambridge University Press.
- Churchland, P. S. (1986), Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain, Cambridge, MA: MIT Press.
- Churchland, P. S. (2002), Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy, Cambridge, MA: MIT Press.
- Clark, A. (1997), Being There: Putting Brain, Body and World Back Together Again, Cambridge, MA and London: Bradford Books, MIT Press.
- Connolly, W. (2002), Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Crick, F. (1994), The Astonishing Hypothesis, New York, NY: Scribners. Damasio, A. (1994), Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human
- Brain, New York, NY and London: Papermac.
- Damasio, A. (2000), The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness, London: Vintage.
- Darwin, C. [1872] (1965), The Expression of the Emotions in Man and Animals, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- DeFilippis, J. (2001), 'Our resistance must be as local as capitalism: place, scale and the anti-globalization protest movement', City, 5(3).
- Deleuze, G. [1968] (1994), Difference and Repetition, London and New York, NY: Continuum.
- Deleuze, G. [1989] (2005), Cinema 2: The Time Image, London and New York, NY: Continuum.
- Deleuze, G. and Guattari, F. [1972] (2000), Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia, London: Athlone Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1987), A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, London: Athlone Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1994), What is Philosophy?, London and New York, NY: Verso.
- Deleuze, G. and Parnet, C. (1987), Dialogues, London: Athlone Press. Dennett, D. [1992] (1993), Consciousness Explained, London: Penguin. Dixon, T. (2003), From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category, Cambridge: Cambridge University Press.

- Dreyfus, H. [1979] (1992), What Computers Still Can't Do, Cambridge, MA and London: MIT Press.
- Dreyfus, H. L. and Rabinow, P. (1983), Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Du Gay, P. et al. (eds) (2000), Identity: A Reader, London: Sage Publications (in association with Open University Press).
- Elias, N. [1939] (1994), The Civilising Process, Oxford: Blackwell.
- Elster, J. (1994), 'The nature and scope of rational choice explanation', in M. Martin and L. C. McIntyre, Readings in the Philosophy of Social Science, Cambridge, MA: MIT Press.
- Featherstone, M. (1991), Consumer Culture and Postmodernism, London: Sage Publications.
- Foucault, M. (1977a), Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Foucault, M. (1977b), Discipline and Punish: The Birth of the Prison, London: Penguin.
- Foucault, M. (1978), History of Sexuality, vol. 1: The Will to Knowledge, London: Penguin.
- Foucault, M. (1997), Essential Works of Foucault 1954–1984: vol. 1: Ethics, ed. P. Rabinow, London: Penguin.
- Foucault, M. (2000), Essential Works of Foucault 1954–1984: vol. 3: Power, ed. J. D. Faubion, London: Penguin.
- Frederick, C. (1974), est: Playing the Game the New Way, New York, NY: Delta Publishing.
- Freeman, M. (1993), Rewriting the Self: History, Memory, Narrative, London and New York, NY: Routledge.
- Freud, S. (1894), 'The neuropsychosis of defence', in J. Strachey (ed. and trans.) Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud , vol. 3. London: Hogarth Press.
- Freud, S. [1900] (1991), The Interpretation of Dreams, London and New York, NY: Penguin.
- Freud, S. [1901] (1991), The Psychopathology of Everyday Life, London: Penguin.
- Freud, S. [1912] (1977), On Sexuality, Harmondsworth: Penguin.

- Freud, S. [1929] (1991), 'Civilisation and its discontents', in Civilisation, Society and Religion, Harmondsworth: Penguin.
- Freud, S. [1933] (1991), New Introductory Lectures on Psychoanalysis, London and New York, NY: Penguin.
- Freud, S. (1991a), On Metapsychology, London and New York, NY: Penguin.
- Freud, S. (1991b), Psychoanalysis: Its History and Development, London and New York, NY: Penguin.
- Freud, S. and Breuer, J. [1895] (1991), Studies on Hysteria, London and New York, NY: Penguin.
- Frosh, S. (1987), The Politics of Psychoanalysis: An Introduction to Freudian and Post-Freudian Theory, London: Macmillan.
- Gazzaniga, M. (1998), The Mind's Past, Berkeley, CA: University of California Press.
- Gazzaniga, M. and LeDoux, J. E. (1978), The Integrated Mind, New York, NY: Plenum Press.
- Geertz, C. (1973), The Interpretation of Culture, New York, NY: Basic Books. Geoghegan, V. (1981), Reason and Eros: The Social Theory of Herbert
- Marcuse, London: Pluto Press.
- Giddens, A. (1991), Modernity and Self: Self and Society in the Late Modern Age, Cambridge: Polity Press.
- Goffman, E. [1959] (1990), The Presentation of Self in Everyday Life, London: Penguin.
- Goldie, P. (2000), The Emotions: A Philosophical Exploration, Oxford: Clarendon Press.
- Goldman, R. (1992), Reading Ads Socially, London: Routledge.
- Goodchild, P. (1996), Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire, London: Sage Publications.
- Greenfield, S. (1997), The Human Brain: A Guided Tour, London: Phoenix Paperbacks.
- Haber, H. F. (1994), Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault, New York, NY and London: Routledge.
- Hahn, L. E. (ed.) (1995), The Philosophy of Paul Ricoeur, Chicago and La Salle, IL: Open Court.

- Hampshire, S. (1994), 'Introduction', in B. Spinoza [1667], The Ethics, Oxford: Penguin.
- Hardt, M. and Negri, A. (2000), Empire, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harris, D. (2001), Cute, Quaint, Hungry and Romantic: The Aesthetics of Consumerism, Cambridge, MA: Da Capo Press.
- Heidegger, M. [1962] (2000), Being and Time, Oxford: Blackwell.
- Hollis, M. (1994), The Philosophy of Social Science: An Introduction, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hölscher, L. (1986), The Reality of the Mind: Augustine's Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance, London and New York, NY: Routledge and Kegan Paul.
- Horsman, M. and Marshall, A. (1994), After the Nation-State: Citizens, Tribalism and the New World Disorder, London: HarperCollins.
- Jackson, F. (1982), 'Epiphenomenal Qualia', Philosophical Quarterly, 32: 127–36.
- James, W. (1884), 'What is an emotion?', Mind, 9: 188–205
- James, W. [1890] (1950), The Principles of Psychology (2 vols), New York, NY: Dover Publications.
- Jaynes, J. (1976), The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind, Harmondsworth and New York, NY: Penguin.
- Kaufmann, W. [1980] (1993), Nietzsche, Heidegger and Buber: Discovering the Mind vol. 2, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Kenny, A. (1993), Aquinas on Mind, London and New York, NY: Routledge.
- Kerslake, C. (2007), Deleuze and the Unconscious, London and New York, NY: Continuum.
- Kitayama, S. and Markus, H. R. (1994), Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence, Washington, DC: American Psychological Association.
- Klein, N. (2002), Fences and Windows: Despatches from the Front Lines of the Globalization Debate, London: Flamingo.
- Kripke, S. A. (1980), Naming and Necessity, Cambridge, MA: Harvard

University Press.
- Lacan, J. [1966] (1993), Écrits: A Selection, London: Routledge.
- Lasch, C. (1979), Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations, New York, NY: Warner Books.
- Laver, M. (1997), Private Desires, Political Action: An Invitation to the Politics of Rational Choice, London: Sage Publications.
- LeDoux, J. (1998), The Emotional Brain, London: Phoenix.
- Leibniz, G. W. [1695] (1998), Monadology, in L. P. Pojman, Classics of Philosophy, Oxford: Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. [1704] (1981), New Essays on Human Understanding, Cambridge: Cambridge University Press.
- Libet, B. (2004), Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lupton, D. (1998), The Emotional Self: A Sociocultural Exploration, London: Sage Publications.
- Lutz, C. (1988), Unnatural Emotion: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Mackenzie, I. (2004), The Idea of Pure Critique, New York, NY and London: Continuum.
- Maffesoli, M. (1996), The Time of the Tribes, London: Sage Publications.
- Marcuse, H. [1955] (1987), Eros and Civilisation: A Philosophical Inquiry into Freud, London: Ark Publications.
- Marshall, S. and Turnbull, J. (eds) (1996), Cognitive Behaviour Therapy: An Introduction to Theory and Practice, London: Baillière Tindall.
- Massumi, B. (1992), A Users Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari, Cambridge, MA and London: MIT Press.
- Massumi, B. (2002), Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation, Durham, NC and London: Duke University Press.
- Miles, S. (2000), Consumerism as a Way of Life, London and Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Moran, D. (2000), Introduction to Phenomenology, London and New

York, NY: Routledge.
- Morris, B. (1991), Western Conceptions of the Individual, New York, NY and Oxford: Berg.
- Nietzsche, F. [1886] (2000), 'Beyond good and evil', in W. Kaufmann (ed.), Basic Writings of Nietzsche, New York, NY: The Modern Library Classics, Random House.
- Nietzsche, F. [1887] (1974), The Gay Science, New York, NY: Vintage Books. Nietzsche, F. [1888] (1976), 'Twilight of the idols or, how one philosophizes with a hammer', in W. Kaufmann (ed.), The Portable Nietzsche, New
- York, NY: Penguin.
- Nietzsche, F. [1892] (1976), 'Thus spoke Zarathustra: a book for all and none', in W. Kaufmann (ed.), The Portable Nietzsche, New York, NY: Penguin.
- Nietzsche, F. [1908] (2000), 'Ecce Homo', in W. Kaufmann (ed.), Basic Writings of Nietzsche, New York, NY: The Modern Library Classics, Random House.
- Norretranders, T. [1991] (1998), The User Illusion: Cutting Consciousness Down to Size, London: Penguin.
- Nye, R. D. (1992), The Legacy of B. F. Skinner: Concepts and Perspectives, Controversies and Misunderstandings, Pacific Grove, CA: Brooks/Cole Publishing Company.
- Petit, J., Varela, F., Pachoud, B. and Roy, J. (eds) (1999), Naturalising Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Pinker, S. (1997), How the Mind Works, Harmondsworth: Penguin. Plato (1987), The Republic, London: Penguin.
- Ramachandran, V. S. (1998), Phantoms in the Brain: Human Nature and the Architecture of the Mind, London: Fourth Estate.
- Reddy, W. M. (2001), The Navigation of Feeling: A Framework for the History of the Emotions, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reed, E. S. [1994] (2002), 'The separation of psychology from philosophy', in C. L. Ten (ed.), The Nineteenth Century: The Routledge History of Philosophy vol. 7, London and New York, NY: Routledge.

- Rhinehart, L. (1976), The Book of est, New York, NY: Holt, Rinehart and Winston.
- Ricoeur, P. (1988), Time and Narrative vol. 3, Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
- Rorty, R. (1991), Essays on Heidegger and Others, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, M. (1991), 'Must we return to moral realism', Inquiry, 34 Sahakian, W. S. (1968), History of Psychology: A Source Book in Systematic
- Psychology, Itasca, IL: F. E. Peacock Publishers.
- Sartre, J. P. [1943] (2000), Being and Nothingness, London: Routledge. Schopenhauer, A. [1819] (1995), The World as Will and Idea, London:
- Everyman, Dent.
- Shields, R. (ed.) (1994), Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption, London and New York, NY: Routledge.
- Smith, N. H. (1997), Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity, London: Routledge.
- Spiegelberg, H. (1960), The Phenomenological Movement: A Historical Introduction, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Spinoza, B. [1667] (1994), The Ethics, Oxford: Penguin.
- Sulkunen, P. (1992), The European New Middle Class: Individuality and Tribalism in Mass Society, Aldershot: Avebury.
- Tallis, F. (2002), Hidden Minds: A History of the Unconscious, London: Profile Books.
- Taylor, C. (1985a), Human Agency and Language: Philosophical Papers 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985b), Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989), Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Toffler, A. (1970), Future Shock, London: Bodley Head.
- Varela, F., et al. (1991), The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience, Cambridge, MA and London: MIT Press.
- Vázquez-Arroyo, A. Y. (2004), 'Agonized liberalism: the liberal theory

of William E. Connolly', Radical Philosophy, 127, September–October.
- Von Hartmann, E. [1884] (2000), The Philosophy of the Unconscious: Speculative Results According to the Inductive Method of Physical Science, London and New York, NY: Routledge.
- Wegner, D. M. (2002), The Illusion of Conscious Will, Cambridge, MA and London: Bradford Books, MIT Press.
- Williamson, J. (1978), Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising, London and New York, NY: Marion Boyars.
- Wilson, T. D. (2002), Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious, Cambridge, MA and London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Winnet, R. (2003), 'Admen seek "buy button" in our brains', The Sunday Times, 17 August.

- البرامج التلفزيونية

- The Century of the Self, episode 1, Happiness Machines, television pro- gramme, written and produced by Adam Curtis, London: BBC television, 13 March 2002.
- The Century of the Self, episode 2, The Engineering of Consent, television programme, written and produced by Adam Curtis, London: BBC televi- sion, 24 March 2002.
- The Century of the Self, episode 3, 'There is a Policeman Inside all our Heads. He Must be Destroyed', television programme, written and pro- duced by Adam Curtis, London: BBC television, 31 March 2002.

- مواقع الويب

- http://www.camping-07.de/content/view/11/138/lang,en/
- www.wombles.org.uk/lessons.htm



كيران لايرد

العقل السياسي:
أو كيف نفكّر بشكلٍ مختلف

إن الهـدف الرئيس لهـذا الكتـاب هـو إبـراز كيـف يقـوم النظـام الرأسـمالي الاسـتهلاكي بتحديـد الطريقـة التـي نفكـر فيهـا في العـالم، والتـي تعتـبر أداة سياسـية قويـة للسـيطرة عـلى أجسـادنا وعقولنـا مـن خـلال تنصيـب الإيديولوجيـا الاسـتهلاكية كمعيـار موضوعـي لتقييـم الأفـراد لأنفسـهم. ويسـعى المؤلـف مـن خـلال تشريـح إيديولوجيـا النزعـة الاسـتهلاكية وعلاقتهـا بالسـلطة السياسـية إلى اقـتراح طريقـة جديـدة لتقييـم المـرء لذاتـه وللعـالم الـذي يعيـش فيـه. وللقيـام بذلـك، يناقـش المؤلـف كيـف يمكـن لإدمـاج العلـوم النفسـية وعلـوم الأعصـاب في النظريـة السياسـية أن يسـاعدنا عـلى ابتـكار مقاربـة جديـدة لوظائـف الإيديولوجيـا الاسـتهلاكية في المجتمعـات المعـاصرة، ومـن ثمـة إلى نقـد هـذه المجتمعـات مـن خـلال تحليـل الرّأسـماليّة الاسـتهلاكيّة. ويركز بالأسـاس عـلى أشـكال القلـق التـي نعـاني منهـا عندمـا نكافـح مـن أجـل خلـق ذواتنـا عـلى منـوال النمـوذج الـذي تطرحـه النزعـة الاسـتهلاكية مـن خـلال آليـة «الـضرورة الوجوديـة» التـي نشـأت عندمـا تحولـت اسـتراتيجيات التسـليع مـن المنتجـات إلى المسـتهلكين أنفسـهم. لذلـك يسـتخدم المؤلـف مقاربـة نفسـية-عصبيـة بهـدف تفسـير كيـف أن تقييـد فكـر الأفـراد المعاصريـن في أنفسـهم وعالمهـم ناتـج عـن الرسـالة التـي تفرضهـا الثقافـة الاسـتهلاكية عليهـم وتقنعهـم بأنهـم كل واحـد فيهـم مسـؤول بشـكل فـرديّ عـن خلـق ذاتـه كشـخص يسـتجيب لمتطلبـات السـوق.


ISBN: 978-603-8387-25-2
9786038387252

WWW.PAGE-7.COM

